لمحات من :

تاريخ الفلسفة الإسلامية

دراسة مدخلية ميسرة

د . زكريا بشير إمام

كلية الآداب ـ قسم الفلسفة

جامعة الإمارات العربية المتحدة

والمحاضر سابقا بجامعة الخرطوم

الدار السودانية للكتب

لمحات من :

تاريخ الفلسفة الإسلامية

دراسة مدخلية ميسرة

د . زكريا بشير إمام
كلية الآداب ـ قسم الفلسفة
جامعة الإمارات العربية المتحدة
والمحاضر سابقا بجامعة الخرطوم

الدار السودانية للكتب

بسم الله الرحمن الرحيم

(فاتحة كل خير)

تاريخ الفلسفة الإسلامية

دراسة مدخلية ميسرة

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ ــ ١٩٩٨م

الــدّار السّــودانيّــة للكــتب

Al Dar Al Soudania for Books

طبـاعـة
ونشـــر
وتـــوزيـع

Printing,
Publishing
& Distribution

الســودان ــ الخرطـوم ــ ش البلدية ، ص .ب: ٢٤٧٣،ت:٧٨٠٠٣١/ ٧٧٠٣٥٨، برقيا: توزيعدار

Sudan-Khartoum-BaladeyaSt.,P.OBox:2473,Tel:780031/770358 Telg:"TOUZIDAR"

الإهــداء

ــ إلى أمى وأبى ، روح الحياة وريحانها .

ــ وإلى أخى الأكبـر (صلاح)،وعمى الأصغـر (المبارك) وإلى أخى الصديق (العميد) إمام بشير .

لما كان لهم مِن فضل فى رعايتى وأنا طفل صغير

ــ وإلى زوجتى الوفية ، الأستاذة مزاهر .

المرأة التى وصفت بأنها نسيج وحدها

« One of akind »

إليهم جميعًا ــ مشفوعًا بالحب الكبير والتقدير العميق ــ أهدى هذا الكتاب .

والحمـد لله أولاً وأخيـرًا والصـلاة والسلام عـلـى رسولـه المبعـوث رحمـة للعالمين .

تقديم

بقلم : الأستاذ الدكتور / محمد مهران رشوان
رئيس قسم الفلسفة ـ كلية الآداب
جامعة الإمارات العربية المتحدة

كانت الفلسفة الإسلامية ــ وما تزال ــ مجالاً خصباً للدراسة والبحث ، فهى بحكم تنوع موضوعاتها ، وتعدد مناهجها ، واختلاف مؤثراتها ، ومجالات تطبيقها أصبحت موضوعاً يغرى الباحث المتأمل فى المسائل الميتافيزيقية ، والمهتم بشؤون الدين والحياة ، والناظر فى المشكلات الإنسانية ، والسياسية ، والدارس لمناهج العلوم وموضوعاتها ، والمتتبع لتاريخ الحضارات وتداولها ، كما أصبحت تغرى الناقد والأديب والعالم والفنان .

لقد تميزت الفلسفة الإسلامية بخصائص عديدة يصعب أن نجد لها نظيرا فى الفلسفات الأخرى ، فوجود مثل هذه الخصائص مجتمعة فى هيكل ثقافى واحد هو الذى طبع هذه الفلسفة بطابع جديد ومتميز . حقيقة أن الدارسين للفلسفة الإسلامية كثيراً ما يختلفون حول مصادر هذه الفلسفة ومؤثراتها بين متحمس لروح الإسلام وكتابه الكريم ، والمصادر اليونانية التى عملت عملها فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، والأصول الشرقية التى يصعب التقليل من أهميتها ، وتأثيرات الفكر الفلسفى الذى جاء مرتبطاً بالأفكار الدينية التى سادت قبل الإسلام ، بل ربما تحدث الباحثون عن أثر الحياة العربية قبل الإسلام فى هذه الفلسفة ، وربما كان هذا الاختلاف نفسه دليلاً على هذا النمط الفلسفى المتميز الذى نجده فى هذه الفلسفة .

والصفحات القادمة التى تشكل إحدى مساهمات باحثنا فى الفلسفة الإسلامية هى ــ كما شاء لها صاحبها ــ بعض لمحات من هذا الصرح الكبير لهذه الفلسفة ، أو هى ــ كما شاء لها أيضاً ــ هى مجرد مدخل لهذا البناء الكبير من أبنية الفكر البشرى ، أراد كاتبها أن يفتح مزيداً من الأبواب للدارسين لهذا الفكر الفلسفى العربى والإسلامى ويلقى للراغبين فى التعرف

على هذا الفكر ضوءًا على طبيعة الفلسفة الإسلامية ، ومشكلاتها وأهم رجالها .

ولا أجدنى فى هذا التقديم بحاجة إلى الإشارة إلى ماكتبه الزميل الدكتور زكريا بشير إمام عن الفلاسفة المسلمين الذين ذكرهم من أمثال : الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وغيرهم ، بل أجد نفسى مشدودًا إلى الجزء الأول من هذه الدراسة ، حيث أثار باحثنا العديد من المسائل والمشكلات المتعلقة بمفهوم الفلسفة الإسلامية وخصائصها العامة .

وما يبدو واضحًا خلال هذا الجزء هو تركيز الباحث على الأثر الإسلامى فى الفكر الفلسفى عند فلاسفة الإسلام ، والتأثير البالغ للقرآن الكريم فى تكوين عقلية الفيلسوف المسلم ، بل إن الباحث قد أرجع إلى القرآن الكريم الكثير من المسائل الكلامية والفلسفية بوجه عام ، كما جعل المنهج العلمى والفلسفى والمنطقى نابعًا من هذا الكتاب الكريم .

قد نتفق مع الباحث هنا وقد نختلف ، ولكن مجرد إثارة هذه الموضوعات تعد فى حد ذاتها أمرًا جديرًا بالتقدير ، ويستحق صاحبها ثواب المجتهد . وكم كنت أتمنى أن يركز زميلنا الكريم فيما كتبه هنا على هذه المسائل ، ولكنه فيما يبدو قد وضع كتابه هذا لتحقيق أغراض أخرى ، فاكتفى فى صفحات قليلة نسبيًا فى إثارة هذه المسائل دون هدف التعمق فيها أو جعلها هى الهدف الأول لبحثه . وإنى لعلى يقين أنه لو جعل هدفه هو تحليل مثل هذه الموضوعات ومعالجتها بشكل أوسع وأشمل لجاء هذا الكتاب متميزًا عما نألفه فى كتب الفلسفة الإسلامية ؛ لذا فإنى أتمنى مرة أخرى أن يكون هذا الكتاب ـ هو بالفعل ـ مدخل لدراسة الفكر الفلسفى الإسلامى . وأن يتبع هذا الكتاب أبحاث تالية تعالج ـ بشكل مفصل ـ تلك المسائل التى تعرض لها فى الجزء الأول .

ومع ذلك فإنى أدعوك ـ عزيزى القارئ ـ أن تتأمل هذه المسائل وتمعن النظر فيها ، فإنك ـ بلا شك ـ ستخرج بتصور جديد للفكر الفلسفى عند المسلمين، ويكون صاحب الكتاب ـ مهما كان اتفاقك واختلافك معه ـ راضيًا عما قدمه ، ونال منك تقديره عما بذله من جهد فى عمله ودراسته .

د . محمد مهران رشوان

الفلسفة الإسلامية
تعريفها وبيان خصائصها العامة

(أ) تعريف :

للفلسفة الإسلامية أكثر من تعريف وأكثر من مفهوم ، فأغلبية المشتغلين بها والقائمين على تدريسها ، وخاصة المستعربين (Arabists) أو المستشرقين من الغرب أو الشرق يعرفونها بأنها ذلك التراث الفلسفى الذى أفرزته القريحة الفلسفية الإسلامية ، فى فترة من أعظم فترات ازدهارها الحضارى ، وتفاعلها الخصيب المفعم بالنشاط والحيوية مع غيرها من الحضارات العظمى ، التى كانت آثارها سائدة آنذاك ، خاصة الحضارة اليونانية .

هذا التراث الفلسفى ، المتأثر باليونان ـ خاصة أرسطو وأفلاطون ـ هو الفلسفة الإسلامية وفقًا لهذا الرأى العام السائد ولا تعبّر كلمة « إسلامية » هنا أكثر من كونها تراثًا فلسفيًا جادت به أفكار وعقليات الفلاسفة المسلمين ، حتى ولو شارك فيه فلاسفة ينتمون إلى أديان أخرى كاليهودية والنصرانية ، وذلك على اعتبار أن هؤلاء هم أبناء البيئة العربية الإسلامية . سواء بسواء مع زملائهم من المسلمين ، وكانوا يعيشون الثقافة العربية الإسلامية ، يتحدثون العربية وبها يفكرون ويكتبون .

وبالرغم من اعتراض البعض على هذا النمط من الفلسفة الإسلامية ، على اعتبار أنها لا تعكس روح الإسلام وفكره الحقيقى الصافى ، وبالرغم من صيحة المرحوم الدكتور الشيخ مصطفى عبد الرازق ـ أول مدرس عربى للفلسفة الإسلامية فى الجامعة المصرية ـ : أن الفلسفة الإسلامية الأصيلة الحقة إنما توجد فيما كتبه علماء أصول الفقه والمتكلمون ، فإن اهتمام الدوائر الأكاديمية فى الوطن العربى الإسلامى وفى خارجه ما زال متوجهًا بشكل أساسى إلى ما أسميناه « الفلسفة الإسلامية » بالمعنى التقليدى ـ أى التراث الفلسفى الإسلامى المتأثر بالفلسفة اليونانية .

ولئن ذهبت أطروحات المستشرقين المبكرة عن الفلسفة الإسلامية ـ بالمعنى

التقليدى ـ إلى أنها ـ فى جوهرها ـ فلسفة يونانية كتبت باللغة العربية ، وأن حظها من الأصالة محدود جدًا ، فإن الدراسات المتأخرة والمعاصرة أخذت تهتم أكثر فأكثر ببيان أوجه الأصالة والتجديد والإضافة فيما كتبه الفلاسفة المسلمون ، خاصة الفارابى وابن سينا والغزالى وابن خلدون ـ بالرغم من تأثرهم بالفلسفة اليونانية على درجات متفاوتة ـ وإن ظل فيلسوف قرطبة ـ (أبو الوليد ابن رشد) أكثر الإسلامين ولاءً لأرسطو ـ المعلم الأول (الذى كمل معه الحق) .

فلا غرو إذن أن أوقف حياته كلها ؛ لشرح آراء أرسطو والذود عن نقائها وسلامة فهمها وحمايتها من سوء الفهم والتحريف ؛ ولذلك استحق لقب « الشارح الكبير » The Great Commentator بجدارة كبيرة .

(٢) الخصائص العامة للفلسفة الإسلامية :

والفلسفة الإسلامية ـ كما عرّفناها أعلاه ، وهى الفلسفة المدرسية الأكاديمية التى تدرس فى الجامعات فى الوطن العربى والإسلامى وكثير من الجامعات العالمية ـ تتميز بالخصائص التالية :

(٢ / ١) **فلسفة مهجنة** (Hybrid Philosphy) :

إن أول خاصية تتصف بها هذه الفلسفة « الإسلامية » أنها فلسفة مهجنة، ونقصد بذلك أنها مزيج من الأفكار الإسلامية واليونانية « فالعرق » الفلسفى اليونانى فيها أوضح من أن ينكره المنكرون . ولقد تأثر الفلاسفة الإسلاميون من الكندى وحتى ابن خلدون ـ آخر لمعة فى العقل الفلسفى الإسلامى ـ تأثروا بدرجات متفاوتة بهذا « العرق » الفلسفى اليونانى .

لقد جاءت الزّخات الأولى من فيض الفلسفة اليونانية مختلطة غير متميزة وذلك نتيجة لخطأ تاريخى فى نسبة كتاب (الربوبية) ـ ومؤلفه الحقيقى أفلوطين ـ إلى أرسطو وعرف عندهم باسم (أتولوجيا أرسطاليس) . ومضت فترة غير قصيرة ، قبل أن يصحح هذا الخطأ التاريخى ، وبذلك اختلطت آراء أفلاطون والأفلاطونية المحدثة ، بآراء أرسطو مع الاختلاف الكبير بين تلك الفلسفات ، ولم يُصحح هذا الالتباس كلية إلا على يد

(الشارح الكبير) أبى الوليد ابن رشد . وقبل ذلك ساهمت هجمات الغزالى على الفارابى وابن سينا فى (تهافت الفلاسفة) فى كشف مدى التأثر الكبير بأرسطو الذى وقع فيه أولئك الفلاسفة الإسلاميون .

(٢ / ٢) فلسفة إلهية الطابع (Theistical Philosophy) :

لاشك أن من أهم خصائص الفلسفة الإسلامية ــ برغم تأثرها باليونان ــ أنها فلسفة إلهية الطابع . ونقصد بذلك أن مبحث الذات الإلهية وأدلة وبراهين وجود الله وكيفية الصلة بين الله والعالم من جهة ، وبين الله والإنسان من جهة أخرى ، هو واحد من أهم وأبرز مباحثها . ولقد خصص الفلاسفة الإسلاميون من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وأبى البركات البغدادى ، خصصوا صفحات كثيرة للكلام عن صفات الله تعالى وصلته بالوجود . . . فالفارابى مثلاً وهو يتحدث عن كيفية صدور العقول العشرة عن « الموجود الأول » فى « آراء أهل المدينة الفاضلة » لايتحدث عن صفات « الواحد » كما جاءت فى تاسوعات أفلوطين ــ وكما هو متوقع ــ إذا كان بالفعل مخلصًا لآراء أفلوطين فى كيفية صدور الكثرة عن « الواحد » بتوسط العقل الأول ، ولكنه بدلاً من ذلك راح يتحدث عن صفات الله كما جاءت فى المراجع الإسلامية . . فيتحدث عن « نفى الشريك عنه تعالى » و « نفى الضد عنه » و « نفى الحد عنه سبحانه » ويتحدث عن « أن وحدته عين ذاته وأنه تعالى عالم وحكيم ، وأنه حق وحى وسميع بصير » إلى آخر تلك الصفات والأسماء للذات الإلهية ، كما جاءت ــ لا فى نظرية الفيض لأفلوطين ــ ولكن كما فى القرآن . وإن من أبرز مظاهر الإلهية في الفلسفة الإسلامية سعيها الحثيث والمطرد عند كل الفلاسفة المسلمين للتوفيق بين الفلسفة والدين منذ الكندى وخاصة عند الفارابى وابن سينا وابن رشد والغزالى ومتكلمى المعتزلة والأشاعرة ، ولعلّ أبرز مثال للجانب الإلهى فى الفلسفة الإسلامية هو الغزالى ــ فالطابع الدينى الإسلامى لفلسفته مما لا يخفى على أحد ، وكذلك ابن خلدون وإن جاءت فلسفته مزيجًا من الإسلامية والعلمانية المادية ، برغم ادعاء بعض الدارسين أنها كلها ذات صبغة إسلامية خالصة .

ولم تسلم فلسفة ابن سينا ــ برغم وضوح التيار اليوناني فيها ــ أفلاطونيًا كان أو أرسطياً ــ من خطوط إسلامية ربانية واضحة ، كما يعكس ذلك بوضوح الجانب الصوفى الفلسفى فى كتبه المتأخرة والتى تعبر عن مذهبه « الحقيقى » لما أبان ذلك هو نفسه فى مقدمة كتابه « منطق المشرقيين » والذى هو المجلدة المنطقية من تلك الموسوعة الغالية ، والتى فقدت المجلدات الأخرى منها بكل أسف ، وكذلك فإننا نلمس الاتجاه الإلهى فى تقسيم العلوم عند ابن سينا عندما أضاف إلى العلوم النظرية قسماً رابعاً لا نجده عند أرسطو ألا وهو « العلم الكلى » . لقد بدأ الانعطاف الكبير نحو المنهج التجريبى يصبح خاصية مميزة فى الفلسفة الإسلامية منذ الوهلة الأولى ــ خاصة عند العلماء الذين اشتغلوا بالعلوم الطبيعية والطبية من أمثال جابر بن حيان والحسن بن الهيثم والبيرونى والكندى وابن سينا وغيرهم . ولابد من التنويه بهذه الخاصية والأهمية العظمى لبروزها عند المسلمين ؛ لأن المنهجية اليونانية ظلّت فى مجملها منهجية تأملية (Speculative) بالرغم من محاولات أرسطو فى تعريف الاستقراء واستخدامه بصورة محدودة جدًا فى أبحاثه فى علم الحيوان. ولكن ظلت العقلية اليونانية عامة وحتى المنهجية الأرسطية ذاتها ،ظلت منهجية استنباطية خالصة كما هو واضح فى نظرية العلم الأرسطية التى يمثل القياس الأرسطى واسطة العقد من منظومتها العامة ــ وليس هنالك من شك فى أن الفلاسفة والعلماء المسلمين استفادوا هذا الانعطاف الكبير نحو العالم الواقعى ونحو المنطق الاستقرائى من إشارات القرآن الكريم التى لا تحصى فى لفت النظر إلى الملاحظة والتجربة « السير فى الأرض » والنظر فى آثار القرون الخالية من الأقوام والحضارات والتأمل فى الكون أرضه وسمائه ، بحاره وأنهاره ، ثماره ونباته ، وحتى الفلاسفة العرب المشائين ــ من أتباع أرسطو ، مثل ابن سينا والفارابى نجدهم يعبرون عن هذا الاتجاه التجريبى الجديد فى أبحاثهم العلمية والطبية والموسيقية والاجتماعية والسياسية ، وحتى المنطق الأرسطى عند ابن سينا لم يسلم من هذه الروح التجريبية ، وذلك واضح فى اهتمام ابن سينا بمقدمات يقينية هى من باب :

المشاهدات المباشرة .

والمجربات .

والمتواترات .

وليس هنالك من شك فى أن هذا اليقين هو نوع جديد من اليقين وليس هو اليقين البرهانى الذى نجده عند المعلم الأول ، أرسطو .

كما يتبدى هذا الانعطاف نحو العالم فى اهتمام ابن سينا الزائد بالمنطق الشرطى والمنطق الزمانى وكذلك منطق الموجهات (Modal Logic) بصفة عامة .

(٢ ـ ٤) التفاعل الإيجابى والانفتاح :

لعله من الخصائص التى تجعل من الفلسفة الإسلامية كائنًا حيًا شديد التأثير فيما حوله ، تلك الخاصية الإيجابية التى تجعل منها كائنًا متصل الجسور بالتراث الفلسفى الإنسانى أينما وجد ، ولئن تأثرت الفلسفة الإسلامية بالتراث الفلسفى اليونانى أكثر من غيره ، فذلك للخصائص الذاتية لذلك التراث والتى تجعله مؤثرًا أكثر من غيره ، ونقصد بذلك خصائص العقلانية والعلمية والموسوعية ، ولكن الفكر الفلسفى الإسلامى تأثر أيضًا بفارس والهند ، خاصة فى مجال علوم الرياضيات ، وكذلك التصوف والفلك والأخلاق والفكر الفلسفى الدينى .

وكما تأثرت الفلسفة الإسلامية بالحضارات السابقة لها ، فإنها كذلك أثرت أبلغ الأثر فى الحضارة الغربية التى جاءت بعدها ، خاصة فى مجال المناهج والعلوم ، وفى مجال الفلسفة الاجتماعية والقانونية ، وفى مجال الحضارة بوجه عام . وما ذلك إلا لأن روح الفلسفة الإسلامية روح علمية موضوعية ، قال ﷺ : « الحكمة ضالة المؤمن » ، وجاء فى الأثر : « خُذ الحكمة لا يضيرك من أى وعاء خرجت » .

(٢ / ٥) خاصية النمو والتجدد (Regeneration) :

تلك الخصائص السابقة ، وخاصة خصائص التجريبية والتفاعل الإيجابى الموضوعى والجانب الإلهى فيها تتيح للفلسفة الإسلامية مجالات كثيرة

واتجاهات شتى للنمو والتنوع ، وعليه فليست الفلسفة الإسلامية مجرد تراث اكتمل نموه وتوقف تطوره ، ولكنه كائن حى نابض ، يستعصى على عوامل الفناء والجمود والاضمحلال (Degeneration) . ولهذا السبب فإنه وبالرغم من الأفول المؤقت لحركة الحضارة الإسلامية فى مجملها ، فقد ظلت الفلسفة الإسلامية تمتد وتؤثر ، وكان امتداد تأثيرها فى أوربا على يد أبى الوليد ابن رشد وابن خلدون مثلاً ، فى ظروف كانت الحضارة الإسلامية تمر فيها بمرحلة أزمة واضمحلال . وإن فكر ابن خلدون وفكر الغزالى ــ خاصة ــ فى مجال الأخلاق والتصوف ، مازال إلى اليوم يمتد تأثيره إلى بقاع جديدة من العالم ، تشهد بذلك حركة الترجمة النشطة لأعمال الغزالى فى كل لغات العالم يومًا بعد يوم . كما يشهد بذلك الاهتمام المتزايد بالدراسات القرآنية والدينية الإسلامية فى جامعات الولايات المتحدة الأمريكية وأوربا الغربية مؤخرًا .

إن العلوم الإسلامية الصرفة من قرآن وسنة ، وكذلك علوم أصول الفقه والكلام والتصوف الإسلامى لهى فى الواقع روافد هامة جدًا ، وأحواض احتياطية لمخزون الفلسفة الإسلامية . . وفيها تكمن مجالات وإمكانيات لاحدود لها فى التجديد والنمو والتأثير . . . ولعل دعوة الشيخ مصطفى عبد الرازق أن تثمر فيما يستقبل من الأيام إذا توجهنا لتلك الموارد والروافد بالدراسة الرصينة ولم نجمد على المباحث التقليدية للفلسفة الإسلامية الأكاديمية .

وإنه لمن دواعى الغبطة والسرور أن نجد اهتمامًا معاصرًا قويًا بهذه العلوم الفلسفية فى اتجاهات فلاسفة مسلمين معاصرين من أمثال الدكتور / حسن حنفى فى مجال علم الكلام وتلاميذ مصطفى عبد الرازق ومنهم المرحوم د/ على سامى النشار ، ودراسات د / يحيى هويدى حول القرآن الكريم . وليس هذا الاتجاه بجديد تمامًا ، فلقد حاول من قبل ذلك كل من النظام والباقلانى وفخر الدين الرازى ــ خاصة ــ الرازى فى ربط الفلسفة الإسلامية بأصلها الكبير فى القرآن الكريم ، فكانت نظريات النظام فى دقيق الكلام عن « الجزء الذى يتجزأ » ومن « الخلق المستمر » و « الطفرة » و « التوليد » وهلم

جرا . كما كانت هنالك محاولات الباقلانى فى تأسيس المذهب الأشعرى على أساس متين من النظرة الفلسفية البرهانية ، وعندما جاء فخر الدين الرازى جاء بنبرة عقلانية جامعة ــ تذكر بموقف المعتزلة ــ وهو المتكلم الأشعرى عندما أصر على أسبقية حاكم العقل على حاكم الشرع ؛ لأن الشرع وصدقه لا يتبين إلا بالعقل عنده . ولقد عكس هذا الاتجاه العقلانى الفلسفى فى أول محاولة لتفسير القرآن الكريم تفسيراً فلسفيًا وذلك تفسيره المرسوم « مفاتح الغيب » .

(٢ / ٦) تعددية المناهج ومفهوم جديد للعلم :

لعله من الواضح الجلى لكل دارس متأن للفلسفة الإسلامية أنها كانت تزخر بالجديد فى مجال المنهجية من أول وهلة . يظهر هذا جليًا ضيق الكندى بنظرة اليونان إلى فكرة اللامتناهى ، ومن هنا جاء رأيه الذى لا يكاد يعرف الكلل أو الملل فى إعطاء الدليل تلو الدليل ؛ لتناهى الزمان والمكان والأجسام والحركة والكون كله . . . تناهى كل شىء فى هذا الوجود وهكذا افتقاره لعلة غير متناهية ؛ لأن ما كان متناهيًا كانت له بداية فى الزمان والمكان وفى الجسمانية والمادية ؛ ولذلك كان محدثًا وليس أزليًا . وما كان محدثًا فلابد له من «محدث » ، وهو الله تعالى الأزلى المتفرد اللامتناهى فى الذات والصفات والأفعال . وفى مجال المنهجية جاءت إضافات ابن سينا فى المنطق، وفى ابتداع مذهب حقيقى غير المذهب « الرسمى » المشائى الذى عبر عنه فى فلسفة المشرقيين الذى ضاع مع الأسف الشديد ، ومن هنا وفى هذا المجال جاءت إشارات ابن سينا إلى المتواترات والمشاهدات المباشرة والمجربات، كما جاء إشاراته إلى « العلم الكلى » وإلى « ناموس الشريعة » كذلك جاءت إشارات الفارابى قبله فى مجال الفلسفة الاجتماعية إلى رئاسة النبى أو الإنسان الذى أشرق عليه العقل الفعال ، وذلك إذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل ، والمنفعل مادة العقل الفعال ، وأخذت جملة ذلك كشىء واحد ، ولابد أن يحدث مثل هذا التحول للهيئة الطبيعية للإنسان من عقل منفعل ثم حصل به بعد ذلك العقل المستفاد فى جزئى قوته الناطقة وهما النظرية والعملية ، ثم فى قوته المتخيلة ، فإذا حدث ذلك كان هذا الإنسان

هو الذى يوحى إليه – أى النبى – فهذا هو الرئيس الأول عند الفارابى وهو الإمام وهو رئيس الأرض المعمورة كلها . ولكن إن لم يوجد ، أخذت شرائعه وصار بعده رؤساء ثوان إذا توفرت فيهم نصف خصائص الإمام والرئيس الأول وهى اثنتا عشرة خصلة.

وواضح من هذه الإشارة ، أن الفارابى يقبل بالوحى السماوى مصدراً للعلم والشرائع الاجتماعية وأن الإشارة إلى الرؤساء الثوان الذين يتصفون بصفات عالية والذين يقومون بتطبيق شرائع النبى هى إشارة واضحة إلى الخلفاء الراشدين . وليس هنالك شىء فى الفلسفة اليونانية يمكن أن يقارن بمثل هذه الأفكار ، وإن كانت عبارات الفارابى في بعض الأحيان هى نفس العبارات التى نجدها فى « نظرية الفيض » عند الفارابى ، لكن معانيها جد مختلفة! !

فإذا وصلنا إلى التصوف الفلسفى ، عند ابن سينا نجد إشارات واضحة إلى الحدس المتجاوز الذى يتجاوز الحدس العقلى وذلك فى إشارات ابن سينا إلى السوانح الإشراقية وهى « غواش » (من نور الحق كأنها بروق تومض إليه وتسمى عندهم أوقاتًا) ثم إن هذه الغواش النورانية لتكثر عليه إذا أمعن فى الارتياض ، فيرى الحق فى كل شىء . . . وتبلغ به الرياضة إلى السكينة ثم يرقى ليصل إلى أعلى الدرجات فيرى الله فى كل شىء .

« فإذا عبر الرياضة إلى (النيل) صار سره مرآة مجلوة ! محاذيًا بها شطر الحق وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق . . . ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه ، فمن حيث هو لاحظه ، لا من حيث هى بزينتها وهناك بحق الوصول » .

وعندما جاء الإمام الغزالى صار هذا الحدس الصوفى النورانى منهجية نورانية كاملة وهى منهج حدس نورانى لا يناقض العقل ولا يصادره ، ولكنه يتجاوزه ويهيمن عليه ويقوم فوقه . وهكذا اكتملت المنهجية الإسلامية عند الغزالى فصارت وسائل المعرفة هى :

الحواس .

العقل .

الحدس النورانى أو الإلهام .

الوحى من السماء .

والمتواترات الموثقة والتى ترويها جماعة مستفيضة من الناس يستحيل عليهم أن يجتمعوا على الكذب ويأتمروا عليه .

وبلغت هذه المنهجية كمالها عند أبى حامد الغزالى ، وذلك فى اعتباره أن « ما يأتى من الحس الباطن المتحقق والذى لا يتناقض لا مع الشرع أو العقل أو الواقع » معرفة أو علمًا لدنيا يقينيا . ومفهوم العلم اللدنى ـ بهذا المعنى عند الغزالى ـ إنما هو امتداد للغواشى النورانية عند ابن سينا والتى تنقدح فى القلب متى أصبح كالمرآة المجلوة بعد الارتياض الصوفى الناجح . ولكن الغزالى ـ بالطبع ـ وضعها على أساس متين من نظريته العامة فى التصوف والأخلاق ، وبين أصولها فى القرآن الكريم والسنة ، ضمن فلسفة نورانية قرآنية مكتملة الأركان متينة البنيان .

(٢ / ٧) الانعطاف نحو العلوم الاجتماعية والإنسانية :

ومن خصائص الفلسفة الإسلامية ، هذا الاهتمام الواسع المترامى بالشؤون الاجتماعية والسياسية والإنسانية ، ولا شك أن بذور هذا الاتجاه فى الأخلاق والسياسة موجود أصلاً فى الفلسفة اليونانية ، ولكن وتعبيراً عن اهتمام الإسلام الكبير بالجوانب الاجتماعية والإنسانية ، واعتبارها جزءاً لايتجزأ من الفكر والدين والعقيدة ، فإن الفلسفة الإسلامية ، ومنذ اهتمام الفارابى بالمدن الفاضلة وأضدادها من المدن الجاهلة والفاسقة والمتبدلة والنوابت، أخذت فى إعطاء حجم أكبر للعلوم الإنسانية . وجاء الغزالى وكان الجانب الأكبر من مجهوده الفكرى والفلسفى متوجهًا إلى الإنسان والمجتمع وإلى علوم الآخرة وهى العلوم الأكثر نفعًا فى رأيه . . من هنا جاء اهتمام الغزالى الكبير بالقلب وأحواله وبالنفس وبالأخلاق والتصوف وعلوم الدين فى إطار دينامى متوهج الحرارة فى اهتمامه بمصير الإنسان ومصير النفس الإنسانية الأبدى ــ ومن هذه الزاوية كانت فلسفة كل من ابن باجه وابن حزم الظاهرى وابن خلدون خاصة ابن خلدون ــ أكثر تعبيراً عن هذا الاتجاه الاجتماعى الإنسانى . وأخذت العلوم النظرية والميتافيزيقية تحتل مسافات أقل

وأقل . . . وبينما أخــذت العلوم الاجتمــاعية ، كـفلسفة الاجـتماع وفلســفة التاريخ وفلسفة الدين والأخلاق واللغة تأخــذ نصيبًا أكبر . . . وهكذا جاءت فلسفة ابن خلدون ــ في مجــملها تقريبًا ــ فلسفة اجتماعيــة خالصة ، خالية تمامًا من الأنساق الميتافيزيقية المعقدة .

(٣) خاتمة :

إن الفلسفة الإسـلامية ــ حتى بالمعنى التقليدى الذى اعـتمدنـاه أعـلاه ــ إنما تعكس شيئًـا من فلسفة الإسـلام فى نقـائه وكمالـه وشمولـه . ولا شك أن الإسلام قـد التـقت فيـه خطوط علميــة وروحية عـميـقـة من لـدن آدم وإبراهيم ــ عليـهـما السـلام ــ التـقت مطالب المادة والروح أوامـر السمـاء ومحـدودية الواقع، كما تكشـفت فيه تطورات القـرون الحالية وآمال الأجـيال القادمة ومـستقبل الحضـارة الإنسانية . وكل ذلك اجتـمع فى الإسلام ضمن منظومة فكرية وفلـسفية بالغــة الشمول والتـعقيد . ولـكنها بالرغم من ذلك تتصف بتوازن عجيب بين مطالب العقل والجسد والروح . . . مما يجعل الفكر الإسلامى واعدًا لآمال الإنسانية . هذه الإنسانيــة التى يشتكى نصفها من فقر المادة والاقتصاد كما يشـتكى النصف الآخر من فقر الروح وخوائها . . . هذه الوعود التى لمســها الفيلسوف الفرنسى المعــاصر (روجيه غــارودى) فى كتابه الحديث « وعود الإسلام » .

ولا شك أن فـلاسـفــة الإسـلام ، من (الـكنـدى والفـارابى) ومـرورًا بابن سينا والغــزالى وانتهاء بابن طفيل وابن خلدون قـد تأثروا بالإسلام تأثرًا بالغـاً ولا أدل على هذا التأثر العــميـق لكل هؤلاء الفلاسـفة بروح الإسـلام وروح حـضارته الشـاملة ــ برغم اشـتكاء البعض مـن تأثرهم بأرسطو ــ من اتهام فيلســوف قرطبة لكل من الفارابى وابن سينـا بتحريف آراء وأفكار المعلم الأول أرسططاليس واتهـامــه للغــزالى بتجـاوز حـدود العـقل والمنطق وذلك باعتراضــه على النظرية الطبائعية حــول مفهوم العلّيــة . وإن غضب ابن رشد واتهاماته لفلاسفة الشرق بمخالفة الروح الأرسطية الصـافية النقية وسوء فهمها لهو أبلغ رد على أولئك المفكريــن المسلمين الذين يزدرون الفلسفة الإسـلامية ويدفعونها جانبًا زاعمين بأنه ليس لها من الإسلام غير اسمها .

(٤) نشأة التفكير الفلسفى عند المسلمين :

العرب قبل الإسلام :

لا شك أن العرب قبل الإسلام كانت لهم حياة فكرية تبدو مظاهرها فى أشعارهم وحكمهم والأمثال العربية التى اشتهروا بها . كما كانت بلاد العرب معبرًا تجاريًا يعد الأكبر والأهم والأشهر فى العالم القديم . فلقد كانت قريش تحتكر التجارة العالمية أو على الأقل قسطًا وافرًا منها . وبهذه التجارة قد نوه القرآن الكريم نفسه ، ويبدو أن قريش كانت تحتكر تجارة الصادر والوارد فى العالم القديم وكانت تغذى موانى البحر الأبيض المتوسط بالبضائع الرائعة التى كانت تجلبها من الهند والصين والشرق الأقصى . كذلك عرفت بلاد العرب الأديان السماوية . فاليهود فى شمال الجزيرة العربية وفى يثرب ذاتها والنصارى فى الشمال (نصارى تغلب ، وغسان والمناذرة ، وكذلك فى الجنوب نصارى نجران . وغير اليهود والنصارى كان هنالك الحنفاء (أتباع إبراهيم عليه السلام) والصابئة والمجوس ، كما كان هنالك عبدة الأوثان من قبائل العرب وخاصة (الحمس) منهم الذين عرفوا بتقديسهم للبيت الحرام وغيرتهم الشديدة تجاهه . . واعتزازهم الكبير بأنهم كانوا السدنة والسقاة والحجّاب ، كل ذلك يشر إلى وجود حياة عقلية عند العرب قبل الإسلام) . وكذلك ما عرف عن العرب من تنظيم اجتماعى ورعاية للمثل الأخلاقية ومكارم الأخلاق ، من كرم وشجاعة ومروءة ونجدة . . . . إلخ .

(٥) الإسلام ونشأة التفكير الفلسفى عند المسلمين :

ولقد ظل التفكير الفلسفى عند العرب قبل الإسلام محصورًا وحدوده لم تتجاوز المحاور التى أشرنا إليها أعلاه ، وكانت الدوافع إليه دوافع دينية وعملية ، كما كان انعكاسًا لحركة الحياة العامة عندهم وما يتطلبه ذلك أو يستدعيه أو يستلزمه من عرف وعادات وتقاليد وتجارب وثقافة .

ولما جاء الإسلام كان ثورة هائلة فى كل نواحى الفكر والاعتقاد والسلوك، كما كان تغييرًا شاملاً فى حياة العرب وتوجهًا حضاريًا ذا أبعاد شمولية محلية وعالمية ، وكان محور كل ذلك أولاً القرآن الكريم ، وثانيًا شخصية الرسول العربى محمد ﷺ ، وما جاء به من تعاليم تمثل ثورة

وانقلابًا كاملاً لكل ما كان قبله من فكر وعقائد ووجدان وسلوك . ولم يكن الإسلام مجرد نسق فكرى أو مجرد منظومة فكرية وإنما كان برنامجًا لإصلاح النفوس والمجتمع والحياة ، حملته آلاف الرجال الرشداء فى سويداء قلوبهم وضحوا من أجله بدمائهم الغالية ، وهكذا كان الإسلام مشروعًا حضاريًا ربما الأعتى والأشد قوة وفتوة بغير مثيل فى تاريخ الإنسانية كلها ، مشروعًا حضاريا وصل إلى ذروته فى التحقق الفعلى فى حياة الناس وساد العالم المعروف كله فى ربع قرن من الزمان وظل مستويًا على تلك القمة لأكثر من أربعة قرون بعد ذلك ، وما زال يتجدد وينهض ، بعد كل كبوة وأفول ، ويحيا بعد كل غيبة وهجوع . ولقد شهد صاحب الدعوة ، محمد ﷺ ، تحققه فى دولة زاهية شهدت فيها الإنسانية لأول مرة مولد العدل والإخاء والمحبة والمساواة بين البشر . ويعتبر الإسلام أعتى موجة حضارية تشهدها الإنسانية فى تاريخها الطويل إذا ما قورن بالحضارات السابقة من صينية وهندية ويونانية ورومانية ، فقد استغرقت تلك الحضارات وقتًا طويلاً لتصل إلى قمتها ، امتدت إلى قرون كثيرة ، ولكنها بعد بلوغها القمة لم تمكث طويلاً على تلك القمة بعد وصولها . . بل سرعان ما أفلت وزالت وأصبحت حضارات بائدة ، ومدنيات مندثرة ، فالحضارة اليونانية سرعان ما أفلت وتقهقرت بعد موت أرسطو وتراجع إمبراطورية الإسكندر المقدونى ، وكذلك كان الحال بالنسبة للحضارة الرومانية فسرعان ما سقطت وأصبحت حضارة بائدة . أما الحضارة الإسلامية ــ وبالرغم من مرورها بأطوار ضعف وضمور إلا أنها ــ وبرغم ضعفها الحالى ــ ما زالت حضارة حية والدليل على ذلك أنها اليوم مصدر إشعاع فكرى وروحى وحضرى ملموس فى كل أرجاء العالم، وهذا الإشعاع يمثله فى أحد أبعاده دخول أفراد متميزين فى الإسلام وتحولهم إليه فى ازدياد مطرد .

والعامل الثالث فى نشوء الفلسفة والتفكير النظرى هو الزخم الذى نجم عن أوضاع المجتمع الجديد والتداعيات العظيمة الحجم والأثر، البعيدة الصدى والتفاعل ، والتى سببها الواقع الجدلى الذى أحرزه الإسلام . ذلك الواقع الذى تميز بالامتداد خارج الحدود ليرعى مسيرة الأمن وحقوق الإنسان والتعاون الدولى من أجل التقدم والعمران والإخاء بين البشر . ومن هنا لم

تكن الفتوحات الإسلامية استعماراً يسعى لخطف لقمة العيش من أفواه الكادحين والبائسين والفقراء ، ولكن سعياً حميداً من أجل كبح الظلم وردع الطغاة والمتجبرين .

والعامل الرابع فى نشوء التفكير الفلسفى كان تلك المشكلات الفكرية والعملية والحضارية التى أفرزتها حركة المجتمع الإسلامى نفسه . ذلك المجتمع الذى كان يمر بمرحلة تحول عظيم ، تحول يحدث كل يوم فى نفوس الناس ووجدانهم وكذلك فى أوضاعهم العامة ومؤسساتهم الاجتماعية والسياسية والتاريخية ؛ فبانتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى ، نجمت مشكلة الخلافة ومشكلة انتقال السلطة السياسية . . . وهو ما عرف فيما بعد بمشكلة الإمامة . . ثم تفاقمت هذه المسألة بنشوب الفتنة الكبرى وما صاحبها من جدل حول السياسة المالية للدولة وصلتها بالعدالة الاجتماعية . . . واستشهد الخليفة الراشد عثمان ـ رضى الله عنه ـ واندلعت الحروب الأهلية بين على ومعاوية . . . ونشأت فرقة الخوارج بعد الشيعة ، ثم جاءت المرجئة وجماعة المسلمين ونشأت فى أثناء ذلك كله مشكلات فكرية صعبة وشائكة مثل مسألة مرتكب الكبيرة والتى أدت إلى نشوء فرقة المعتزلة ومن بعدها فرقة الأشاعرة . . وتفرعت تلك الفرق وتشعب الجدل بين المسلمين ، وهذه المجموعة من العوامل التى أدت إلى نشوء الفلسفة عند المسلمين تعرف بالعوامل الداخلية . . . وفى مقابلها توجد مجموعة أخرى من العوامل عرفت بالعوامل الخارجية . ولابد من تخصيص الكلام عن أثر القرآن الكريم نفسه ، باعتباره المؤثر الأول والأساسى فى نشأة الحضارة الإسلامية فى شمولها وتكاملها ؛ ولما لهذا الكتاب من اهتمام خاص بالعلم والحق والفكر الموضوعى الذى يعلو ولا يعلى عليه .

(٥ / ١) القرآن الكريم والتفكير الفلسفى :

إن الناظر المتأمل فى القرآن الكريم لا يسعه إلا الاعتراف أن القرآن الكريم كتاب يدعو إلى العلم والمعرفة ويحث على التفكير الموضوعى المنتظم بكل أنواع الحجج وأساليب الإقناع . وبالرغم من أن حجية القرآن الكريم المطلقة، ويقينه الكامل إنما لأنه كتاب أوحى به الله عز وجل ، إلا أنه لم يدع وسيلة

من وسائل الحجج المنطقية السليمة ، إلا وقد أخذ بها أخذًا قويًا صارمًا ، ودعا لها بكل السبل ، ليس هذا فحسب ، بل وإن الرؤية الكونية للقرآن الكريم رؤية علمية تعتمد على حقائق الوجود وتعترف بها ولا تناقضها أبدًا . ومن ثم فهى ترفض الهوى والتعسف والتقليد والخرافة والأسطورة رفضًا تامًا. وصحيح أن القرآن الكريم ينطوى على عقائد تتعلق بذات الله تعالى ، كوجوده وصفاته وأفعاله ، وكذلك يتضمن مقالات عن العالم الروحانى وعن حياة خالدة بعد الموت وعن الجنة والنار والجزاء والحساب وعن الملائكة ، وكذلك يتحدث عن أصل الكون والحياة ونشأة الإنسان الأولى وعن الحضارات القديمة التى بادت إلا أن تلك النظريات والمقولات إنما تقوم على أنها تعبر عن مستويات من مستويات الوجود على إطلاقه وأنها لذلك تعبر عن واقع موجود خارج إطار خبرة الإنسان . . . والذين يرفضون واقعية تلك العوالم الخارجة عن نطاق تجربة الإنسان ، إنما يرتكبون أغلوطة القول أن الوجود كله لا يعدو الوجود المادى المشاهد ، وكذلك الأغلوطة أنه لا شيء يوجد وراء أو خارج نطاق الوجود الفيزيائى المحسوس ! .

والقرآن الكريم كذلك ، جاء بمعلومات دقيقة عن تكوين الإنسان ، وعن نشأته الأولى من صلصال من حمأ مسنون ، ومن الماء الذى كان أصل كل شيء ، وعن نشأته الثانية من ماء مهين ! وكذلك جاء بمعلومات مفصلة عن أطوار الجنين فى رحم أمه وجاء بأخبار دقيقة عن الكون وعن الأرض والجبال وعن تكوين السموات والأرض ، وأنها كانت جميعًا شيئًا واحدًا ، من تكوين واحد ، وكيف صارت متباعدة بعد أن كانت كلها كتلة واحدة (The Big Pang Thsory) ولم يستطع العلم المعاصر أن يناقض شيئًا مما جاء به القرآن . . بل أثبتت المعلومات التى جاءت من الفضاء الخارجى على يد رواد الفضاء ومن أجهزة الأقمار الصناعية ومن رحلة الإنسان إلى القمر ونزوله على سطحه والرجوع بعينات من ترابه وصخوره . . . أثبت كل ذلك صدق نظرية (The Big Pang Thsory) فى أن القمر كان قطعة من الأرض ، نفس عناصر التكوين وبنفس نسبة التكوين ، وأنه خرج إلى الوجود فى نفس اللحظة التى وجدت فيها الأرض ، وكذلك فله نفس العمر الافتراضى الذى هو للأرض (هذه المعلومات جاءت فى محاضرة د . فاروق الباز ــ عالم الفضاء العربى المعروف فى مدرج السليمى بالعين ــ دولة

الإمارات العربية المتحدة) [1] .

كما جاء القرآن الكريم بمبادئ كثيرة من العلوم ، عن الأرض والحيوان ، والإنسان ، وعن البحار ، والجبال ، وعن السماء وتكوينها ، وعن الكواكب السيارة ، وعن الشمس والقمر والليل والنهار ، وعن النفس الإنسانية ، وعن التاريخ ومساره ، وعن المستقبل وأخباره وآفاقه ، وعن الماضى وأحواله ، وعن الأقوام الذين خلوا وعن أنبيائهم وأخبارهم ، وإيمان من آمن ، وكفر من كفر ، وعن صراع الحق والباطل ، وعن دول سادت وبادت ، وحضارات قامت ثم زالت وهلم جرا . والقرآن الكريم كذلك قد جاء بدعوات ونصائح وتوجيهات تتعلق بأوضاع الناس ونظمهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وعن العلاقات الإنسانية فى السلم وفى الحرب وفى الحياة وفى الموت وفى تنظيم الأفراد والجماعات والمجتمعات . . .وهذه الدعوات والنصائح والتوجيهات كلها موجودة وللاختبار والفحص معروضة ومكشوفة . . وهى فى نقائها وسلامتها وقوتها وبقائها خالدة على مر الزمن محفوفة بالبقاء والخلود والسمو والعلو على غيرها من النظم والنصائح والتوجيهات ، لتعد أبلغ دليل على فصاحة هذا الكتاب الحكيم وعلى تفوقه العلمى والمعرفى .

ولا تتوقف رصانة هذا الكتاب الحكيم على أنه حوى مبادئ العلوم جميعًا ولكنه فى ذات الوقت جاء علميًا صميمًا وأكيدًا فى علميته ؛ وذلك لأن خطابه البيانى قد اتصف بخصائص الخطاب العلمى على أتم الوجوه وأكمل المناحى :

أولاً :

فلغته وتعبيره دقيق ، سليم ، بليغ ، يؤدى المعنى كله فى وضوح وبيان قد أعجز العرب الأوائل وتحداهم وهم أهل البيان والفصاحة والإعراب. فلغة القرآن دقيقة إلى جانب كونها مختزلة إلى أبعد الحدود ، وواضحة إلى أبعد الحدود ، وتصل إلى كل أصناف البشر ، العامى والخاص ممن يتكلمون اللغة العربية . . إذن فهذا الخطاب القرآنى يتصف بصفات :

ـ دقة الصياغة والتعبير .

ـ والاقتصاد فى التركيب .

ـ والبساطة والجمال فى تركيب الألفاظ .

ـ والقدرة الكاملة على أداء المعنى كله ، وإشباع الوصف والتعبير .

ـ وعدم اللجوء إلى فضول الكلام وإطنابه . فكل حرف وكل كلمة وكل تعبير فى محله تمامًا ويؤدى طبيعة بيانية لا تؤدى بغيره .

ثانيا :

الموضوعية فى القصد ، فالخطاب القرآنى يخاطب العقل الإنسانى على إطلاقه ولا يفترض أى قناعة مسبقة سوى القلب المفتوح والراغب فى تلقى الحقيقة وامتلاكها ، والعقل المفتوح الذى يأخذ هذا الخطاب ويدوره فى داخله من دون غرض سابق أو هوى أو تقليد أعمى أو محاكاة للسابقين أو تقليد للآباء أو اتباع للظن والوهم الكاذب ، بل كل ما عليه أن يعتمد عليه هو :

ـ الحقائق سواء أكانت طبيعية أو الحوادث والوقائع التاريخية أو الإنسانية.

ـ تحكيم العقل البديهى الأوَّلى السليم فى كل إنسان سوِّى عادل يقوم على حدس صاف سليم .

ـ تحكيم الفطرة الإنسانية السويّة الأصيلة ، إن وجدت .

ـ سؤال أهل العلم الراسخ والاختصاص فى العلوم ، ممن عرف سلامة القلب وصدق التوجه نحو الحق فى حد ذاته .

ثالثا :

الاعتماد على الحجة والبرهان (٢) وعدم إلقاء القول على عواهنه، بل إعطاء الإثبات الذى يقوم عليه الخطاب ، والبيّنة التى يقوم عليها الادعاء .. بل أكثر من ذلك ، فإن الخطاب القرآنى يتعمد أن يستعرض الرأى الآخر .. ثم بعد ذلك يعمد إلى دحضه وتفنيده ـ فقط بالاعتماد على الحقائق من الطبيعة والنفس السوية والتاريخ ـ ويعطى ـ فى أغلب الأحيان ـ شواهد وأدلة تجريبية أو حججًا منطقية صادقة يقينية ويخبر عن المستقبل وعن الغيب.

ويأتى هذا الإخبار صحيحًا دائمًا ، ويخبر عن دوافع النفس وعن خلجاتها ويأتى هذا الإخبار صحيحًا ويوجه إلى الخير والفلاح بتوجيه واضح بين ، والذين يتلقون هذا التوجيه يجنون ثمراته ، حياة طيبة فى الدنيا ونعيمًا مدخراً فى الآخرة ، فلاحًا ونصراً وعزةً فى الدنيا ، أو شهادة فى سبيل الله ، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون .

رابعًا : التماسك والاتساق المنطقى :

أسلوبه واحد وبيانه واحد وحججه واحدة، والحقائق التى يعطيها متسقة ـ منطقيًا اتساقًا مطلقًا ، فالحقائق التى يتكشف عنها القرآن عن الأرض وما فيها ومن فيها وعن الجبال والبحار والأنهار والزرع كلها صحيحة صحة مطلقة وواحدة لا تتغير من سياق إلى سياق . . ولذلك فالقرآن الكريم يحقق الاتساق المنطقى المطلق (Absolute Consistency) وهذا الاتساق المنطقى المطلق يتبدى بشكل خاص فى القصص القرآنى وأخبار القرآن عن الأمم التى خلت من قبلنا . ومهما يتكرر السياق ويتكرر العرض للقصة الواحدة ، مثلاً قصة موسى وفرعون ، أو قصة يوسف وعزيز مصر ، فإن الأخبار القرآنية واحدة لا تختلف أو تتناقض أو تتفاوت ، كما هو الحال مع الكتب والقصص التى يضعها البشر أو يؤلفونها ، ومن هنا جاءت الآية التى تخبر عن هذا الاتساق المنطقى المطلق في القرآن الكريم وأنه أكبر دليل على أنه من عند الله : ﴿ **أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيراً** ﴾ (٣) .

وهكذا تكون خاصية منطقية أساسية وجوهرية ، هى الخاصية المميزة للنسق القرآنى ، الاتساق التام والخلو الكامل من الاختلاف ، قليلة أو كثيرة هو الخاصية الأولى والمميزة والفريدة فى القرآن الكريم ، وهى التى تفصل ما بينه وبين مؤلفات البشر وكتابات البشر ، فالعقل الإنسانى منطقى من ناحية مبدئية ، أى تظل القدرة على المنطق قوة كامنه وقدرة بالقوة عند كل إنسان ولكن قليل جداً من الناس من يطبق المنطق . وقليل جداً من الناس من يستخدم قدرته المنطقية إلا فى أضيق الحدود ، ومن هنا كانت الدهماء والسوقة والعوام السواد الأعظم من الناس .

وحتى خاصة الناس والمتعلمين منهم كثيرًا جدًا ما يصدهم الغرض والهوى والتعصب والكبرياء من التفكير المنطقى السليم ، فتأتى كتاباتهم متناقضة ومؤلفاتهم محشوة بالأغاليط والسفسطة ﴿ **يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون** ﴾ (٤) . ومن هؤلاء أمية بن أبي الصلت ، الذى كان على دين إبراهيم وعرف أن الإسلام حق ومحمدًا نبيٌّ وشعره يوافق كل ذلك ، ولكن كفر بالرسول ﷺ وعاداه حسدًا وغيرة فقال الرسول ﷺ : « آمن شعره وكفر قلبه » ومن هؤلاء الوليد بن المغيرة عندما قال : ﴿ **إن هذا إلا سحر يؤثر** ﴾ ومن هؤلاء يهود يثرب الذين عرفوا نبوة محمد ﷺ ولكنهم كفروا به .

خامسًا :

والخاصية الخامسة هى أن تعاليم القرآن وأخباره ووصفه للكون والطبيعة ، كل ذلك ينصف بالقطع اليقينى الذى لا ريب فيه ـ فلقد تحدى القرآن العرب وتحدى الإنسانية كلها فى أنه حق لا شك فيه ، ويقين لا ريب فيه . ولم يستطع أحد ـ منذ نزول القرآن وإلى اليوم ـ أن يبرهن أن القرآن ينطوى على خطأ أو مقولة كاذبة . أقصى ما يمكن أن يبلغه الماديون هو قولهم أن القرآن قد جاء بأخبار وأنباء فتجاوز هذا العالم ، وليس لديهم سبيل في التحقق من صحتها أو صدقها . ولكن هذا القول إنما يعبر عن عجز المنهجية المادية فى إدراك حقائق ما بعد الطبيعة كلها ، بداية بالنفس التى يحس بها الإنسان المادى إحساسًا مباشرًا بحدسه الباطن على أنها موجودة بين جنبيه ! وعلى كل حال فمقولة :

ـ « إننى لا أعرف أولا أتحقق من صحة (ق) » لا يلزم منه منطقيًا أن « (ق) كاذبة » ، كما هو معروف من مبادئ المنطق !

سادسا : البناء النسقى :

والمفاهيم القرآنية ، لا بل اللغة القرآنية تمثل نسقًا معروفًا متميزًا . والصوت القرآنى يميزه المنتمى إلى اللغة العربية فور سماعه . وليس كل ذلك إلا لأن للقرآن الكريم نسق معروف ، وبناء تركيبى ومفاهيم متجانسة إلى أبعد الحدود . وتكون فى مجموعها نسق متميّز ذا خصائص متميّزة . وليس

المقصود هنا أن القرآن نسق وبناء على غرار الأنساق المنطقية التى تتكون من مقدمات وقوانين وقواعد وتعريفات وحدود أولية إلخ .. إلخ ، ولكن المقصود هنا أن القرآن كل مترابط وهو منسق منطقيًا ،مقولاته وتراكيبه كلها نسيج فريد متميز وبناءٌ متراص .

وخلاصة ما تقدم أن القرآن الكريم يتصف بصفات العلمية والموضوعية فى أعلى درجة منها ، كيف لا وهو الكتاب الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وهو إلى ذلك الكتاب الذى اجتاز اختبار الزمن ، وكان تأثيره على الإنسان وعلى التاريخ وعلى الحضارة الإنسانية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ! هذا إلى جانب خصائصه الفريدة فى التأثير الروحى والوجدانى وفى قيمته الرائدة إلى السعادة والفلاح والتنظيم الأمثل لشؤون الإنسان على هذه الأرض .

سابعًا : القرآن والمنهجية العلمية :

وهناك بعدًا ثالثًا لكون القرآن الكريم علمًا فى أعلى درجات « العلمية » ذلكم أنه لا يحتوى فقط على الأصول والمبادئ العامة الحقة لكل العلوم ، ولا يشتمل فقط على خطاب علمى من الدرجة الأولى ولكنه إلى جانب ذلك برئ فى كل أساليبه من الذاتية والخرافة والتعسف والهوى والأسطورة ، وهو كذلك يحتوى على قواعد المنهج العلمى السليم . ولقد أشرنا إلى بعض تلك القواعد ونحن نتحدث عن الخصائص العلمية للقرآن الكريم . ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن القرآن يستخدم الأساليب العلمية كلها فى أحسن وأكمل الوجوه ! ، والقرآن الكريم يستخدم الأسلوب الاستنباطى ويبنى كثيراً من حجمه عن استدلالات استنباطية برهانية ويتمثل ذلك فى استخدام القرآن الكريم :

١ ــ لقوانين المنطق الأساسية ــ قانون الذاتية ، وعدم التناقض والثالث المدفوع .

٢ ــ كما يستخدم القرآن الكريم القياس فى أشكاله المختلفه (٥) .

٣ ــ ويستخدم القرآن الكريم مبادئ المنهج التجريبى ، ويوجه الإنسان إلى

الملاحظة واستقراء الواقع الخارجى فى شتى مظاهره (٦) .

٤ ــ كما يستخدم القرآن التمثيل كثيراً (٧) .

٥ ــ ويستخدم القرآن الكريم أحيانا حججًا جدلية وأخرى خطابية ، ولكن لا يقول إلا حقًا ولا تكون المقدمات إلا صادقة ! .

(٥ / ٢) الشواهد والأدلة على النهج العلمى فى القرآن الكريم :

الأدلة التى يمكن أن تساق كشواهد وبينات على حث القرآن الكريم على التفكير العلمى كثيرة جداً وسهلة التناول . وما ذلك إلا لأن القرآن الكريم قد نص على ذلك فى آيات كثيرة جداً ، وتدل الإحصاءات أن القرآن الكريم يحتوى (على سبعمائة وخمسين نصًا تحض على التفكير ، فى مقابل مائتين وخمسون نصًا تشريعيًا ، وأن التفكير فريضة على كل مسلم ومسلمة . . . وإذا عرفنا هذا أدركنا أننا نعيش حالة اغتراب لا عن العصر فقط ، بل وعن ثقافتنا ذاتها . .) (٨) .

ولعلنا نستطيع أن نورد أمثلة لتلك الآيات التى يبلغ تعدادها ــ على رأى د . المجالى ــ إلى سبعمائة وخمسين آية ، بادئين بتلك الآيات التى تتعلق بقضايا المنهج ، على أساس أن العلم فى ــ الأساس ــ هو طريقة فى الوصول إلى الحقائق وأسلوب للبرهنة على صحتها ورفض للتقليد والمحاكاة والتبعية والهوى والتعسف وموافقة الواقع والتزام أحكام العقل المجردة عن العواطف الذاتية أو المصالح أو التحزبات والتشيعات :

ــ يقول المولى عز وجل :

﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان أباؤهم لا يعقلون شيئًا ولا يهتدون ﴾ (٩) .

ــ ويقول المولى عز وجل :

﴿ وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير . فاعترفوا بذنبهم فسحقًا لأصحاب السعير ﴾ (١٠) .

ـ ويقول المولى عز وجل فى شأن الكافرين :

﴿ والـذين كـفـروا يتمـتعون ويـأكلون كما تـأكل الأنعام والنار مـثوىً لهم﴾ (١١) .

ـ وقال عز من قائل :

﴿ أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور﴾ (١٢) .

وهذه الآية الأخيرة آية جامعة وبديعة ، وتنطوى على إشارات جليلة إلى عدد من المناهج العلمية :

(١) ففيـها إشارة إلى المنهج الاستـقرائى حيث الملاحظة واستـقراء الواقع وتصفح الأشيـاء والأصناف والأنواع والأجناس والآثار الباقيـة من الحضارات البائدة ، وفيها السير على الأرض والسفر من أجل جمع المعلومات ومن أجل المسح العلمى .

(٢) وفـيهـا إشارة إلى دور القلب (الـعقل) وذلك باقـتراح الفـروض العلمية وتحقيقها ، وفيها أيضًا إشارة إلى الحدس العقلى .

(٣) وفيـها إشـارة إلى القلب (الوجـدان) وإلى المعرفـة التى تأتى عن طريق الاستبصار القلبى الوجدانى .

(٤) وفيها إشـارة إلى الاستنباط الذى يدعم الاستقراء ، باسـتنباط وقائع جزئية جـديدة من القوانين الاستـقرائية وباستنبـاط نتائج جديدة مسـتمدة من القوانين والتـعميمـات التى يتوصل إليهـا بالاستقراء ، وهذا مما يسـاعد على التحقق من تلك القوانين واختبارها .

والقرآن الكريم يصف جماعات المسلمين بأنها جماعات تتصف بالعقلانية والتأمل واستخدام العقل بكثافـة وبذلك تتوصل إلى معرفة الله ، وهى الغاية القصـوى من العلم Sumum Bonum ؛ ولذلك فالـعلم والتفكيـر جزء من الدين ومن العقيدة فى الإسلام .

ـ **﴿ إن فى خلق السـمـوات والأرض واخـتـلاف الليل والنهـار لآيات**

لأولى الألباب . الذين يذكرون الله قيامًا وقعودًا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار ﴾ (١٣) .

ـ ويقول المولى عز وجل :

﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج . والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج . تبصرة وذكرى لكل عبد منيب . ونزلنا من السماء ماءً مباركًا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد ﴾ (١٤) .

إن مثل هذه الآيات ـ وغيرها كثيرة جدًا ـ هى التى ألهمت علماء المسلمين وفلاسفتهم المنهج الاستقرائى التجريبى الذى أدى إلى ثورة العلم والفكر فى الإسلام وخلص الإنسانية من جمود المنهج القياسى الأرسطى ، ولم يكن صدفة عابرة أن قام فى الإسلام طبقة عظيمة من العلماء والمفكرين والمخترعين ومؤسسى العلوم الجديدة .

جابر بن حيان : مؤسس الكيمياء

الحسن بن الهيثم : مؤسس الفيزياء والبصريات

الخوارزمى : مؤسس حساب الجبر والصفر

ابن الخازن وابن الجزيرى ، والبيرونى وابن سينا وعمر الخيام والكندى والرازى والفارابى وعشرات بل مئات من العقول النيّرة المبتكرة الخلاقة .

إنه من الخطأ أن يتجاهل العلماء هذه الثورة العلمية ، التى عز أن يوجد لها مثيل ، والتى كانت نتيجة لازمة لنزول القرآن وقيام الحضارة الإسلامية التى أسست عليه ، وما الحضارة الغربية التقنية الراهنة إلا حلقة من حلقات هذا الانفجار العلمى والمعرفى الذى فجره القرآن الكريم فى القرن السابع الميلادى ، لقد أيقظ القرآن العقل الإنسانى وإلى الأبد . . وحرره من الخرافة والهوى وسيطرة أساطير الأولين وتقاليدهم الخرافية البالية ، ووضع الإنسان أمام مسؤوليته فى استخدام العقل وإعمار الأرض وتحقيق رسالته الأولى والأساسية ألا وهى خلافة الله فى أرضه . إن استخدام العقل والعلم

واستخدام المنهج العلمى الصارم الذى يقوم على مبادئ العقل الأولى ــ أى المنطق ــ هى الأمانة التى حملها الإنسان وتبرأت منها الخليقة كلها وخافت من تبعاتها إلا الإنسان الذى قبل تحمل هذه الأمانة فكان ظلومًا جهولاً .

ولا شك أن أسلوب القرآن الكريم فى الجدل والحوار ، هو الذى أيقظ العقل العربى كما كانت المقولات القرآنية عن القضاء والقدر ، قدرة الله المطلقة وإرادة الإنسان الحرة ومسؤوليته عن أعماله قد أيقظت الإنسان العربى من سباته الفلسفى ودعته إلى إعمال العقل والنظر ، ولكنه ــ بالرغم من ذلك ــ لا يجدر بنا أن نركز فقط على الجانب الجدلى والكلامى من نهضة العقل العربى على صوت القرآن الكريم كما يعمل المستشرقون عادة ، وكذلك معظم الفلاسفة المهتمون بالتراث الفلسفى عند المسلمين ، إذ إنهم يبالغون فى الجانب الكلامى والجدلى حول الحرية والجبر ، المسؤولية والحتمية ، التجسيد والتشبيه فى صفات الله ــ عز وجل ــ التأويل والظاهرية النصِّية ، ويهملون دعوة القرآن الكريم إلى النظر العقلى المتأمل ، إلى السيرورة فى الأرض واكتشاف ما فيها من خير وجمال وسعة ورزق ، وإلى الجبال وما فيها من حديد له بأس عظيم، وإلى البحار وما فيها من روعة وسحر ورزق وفير ، وإلى الحضارات البائدة وما لها من آثار ساحرة ، وإلى أطراف الأرض ، وما فيها من أقدار وأرزاق وتجارة وهلم جرا . . . مما كان له أبعد الأثر فى انبثاق تلك الدينامية الاجتماعية والحركية والفكرية والتى كان لها أبعد الأثر فى انبثاق الحضارة الإسلامية وانسياح العرب والمسلمين فى أقطار الأرض ، فنشروا الإسلام والعدل والحق والنور والعلم حيثما كانوا وحيثما حلوا . حتى بلغوا فى ذلك أقاصى الأرض ، من جبال البلنسية فى الجزيرة الأسبانية غربًا إلى تخوم الصين شرقًا ، ومن جبال الأورال شمالاً إلى أدغال أفريقيا جنوبًا ، وكانوا سادة البحار وأرباب التجارة والأعمال ودعاة الخير والحق والجمال ! !

(٦) مباحث علم الكلام :

لقد حوى كتاب الله المعجز أخبارًا عن كل شىء ذى قيمة ، وأثار العقول والخيال ، فنشأ الجدل ونشأ علم الكلام علمًا إسلاميًا خالصًا ، كصدى للجدل والحوار ولصوت العقل ومنطق الحق الذى يجلل قويًا فى كل سورة

من سور القرآن الكريم ، وعلى صدى تلك الأصوات القرآنية ونبرات الكتاب الكريم ذات الطبيعة العلمية الرصينة نشأت مسائل علم الكلام وأبحاثه:

(١) الله وأدلة وجوده .

(٢) الله وصفاته العليا ، ما هى ؟ هل هى عين الذات ؟ أم هى مستقلة عن الذات ؟ أم هى غير ذلك ؟ لا هى عين الذات ولا هى شىء مفارق ومختلف عن الذات ؟ !

(٣) الله تعالى وأفعاله ما هى ؟ هل تحيط إرادته بكل شىء فلا يكون للإنسان إرادة ولا عمل ؟ أم هنالك مجال فى الإرادة المحيطة يترك للاختيار الإنسانى . هل الله ــ فى أفعاله ــ متقيد بالعدل والخير ، أم أنه من الممكن أن ينسب إلى إرادة الله الشر وتكليف الإنسان مالا يستطيع ؟ ! وتعذيب المطيع المحسن وإكرام العاصى الشرير ؟

(٤) هل الإنسان مسيّر فى كل شىء أم أن هناك مجال يكون فيه حرًا ؟

(٥) هل العقل يسبق الإيمان ، أم أن الإيمان يسبق العقل ؟

وهل الشرع متوافق مع العقل ، أم أن الشرع فوق العقل ؟

أم أن العقل لا يحتج به على الشرع ، وأن أوامر الله لا تعلل أو تبرر ، فلو أمر الله بالقبيح (الكذب مثلاً) لكان حسنًا ولو نهى عن الحسن لكان قبيحًا !

(٦) هل يجوز تأويل القرآن ــ خاصة المتشابه منه ــ أم لا يجوز ، وإذا جاز ، فما هى القواعد والضوابط التى تحكم ذلك ؟

(٧) هل الحكم هبة من الله والملك تفويضًا إلهيًا ؟ أم أن للجماعة المسلمة الحق فى اختيار الحاكم ، وما هى الشروط التى ينبغى للحاكم المسلم أن يستوفيها ؟

(٨) هل الأئمة معصومون ؟ أم أن العصمة فقط للأنبياء ؟

(٩) ما هو حكم مرتكب الكبيرة ؟ هل هو مسلم أم كافر أم فى منزلة بين المنزلتين ؟

(١٠) هل القرآن كلام قديم أو حادث ؟

(١١) هل الكون قديم أم حادث ؟

(١٢) وهل الشريعة قابلة للتجديد ، وهل للأئمة حق الاجتهاد بعد التحاق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى ؟ وما هو الموقف من تراث الأمم القديمة كالهند والفرس والروم ؟ وما هو الموقف من العلوم الأجنبية ؟

(١٣) هل تستمر الفتوحات الإسلامية بعد وفاة الرسول ﷺ أم تتوقف ؟

(١٤) هل يحارب الناس إذا منعوا الزكاة أو ارتدوا عن دين الإسلام ؟

(١٥) كيف تنتقل السلطة كلما مات أحد الخلفاء الراشدين ؟ وكيف يكون الأمر شورى ، وما هى إجراءات ذلك ؟ ومن هم أهل الحل والعقد ؟ وما هى صفاتهم ومؤهلاتهم ؟ وهل يكونون فقط من أهل المدينة أم يمكن أن يستشار أهل الأمصار ؟ وهل تقتصر الشورى للصحابة أم تتعداهم إلى الذين دخلوا الإسلام بعد وفاة الرسول ﷺ ؟

(١٦) كيف توزع الهبات والعطايا والرواتب بين المسلمين ؟ هل يفضل أهل السبق إلى الإسلام وأهل الهجرة وأهل بدر وسائر الغزوات ؟ أم هى أمور معاشية ، تكون السويَّة فيها خير من الأثرة ، كما دفع الخليفة الراشد ، صاحب رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق فى وجه عمر بن الخطاب الذى كان يرى أن تتفاوت وتتفاضل الرواتب تفاضلاً كبيراً (والله لا أساوى من حارب مع رسول الله بمن حاربه !) .

(١٧) كيف يكون الجدل مع أهل الكتاب ؟ وما هى مواضع الجدل بين المسلمين وأهل الكتاب من نصارى ويهود ؟ وكيف يعاملون داخل الجزيرة العربية وخارجها ؟ وهل يجوز لهم تولى المناصب العليا فى الدولة الإسلامية ؟

تلك قد كانت بعض مباحث علم الكلام كما نشأ عند المسلمين ، على هامش الجدل الذى ورد فى القرآن الكريم ، حول بعض تلك المسائل وعلى هامش الإجابات القرآنية والإشارات القرآنية لبعض تلك المسائل والتفريعات التى نشأت عنها فى العقل الإسلامى ! ولا شك أن علم الكلام قد نشأ عربيًا

إسلاميًا أصيلاً ، وأنه قد قام بدور هام للغاية فى الدفاع عن العقيدة الإسلامية، بالأدلة والبراهين العقلية وحاجج الأقوام التى دخلت تحت سلطان الإسلام السياسى ، ولكنها لم تغير شيئًا من عقائدها وتصوراتها وطرق حياتها وتفكيرها ! !

وهكذا كان نشوء علم الكلام يمثل المرحلة الأولى من تاريخ التطور الفلسفى عند المسلمين ونشأت الفرق الإسلامية : الشيعة أولاً ، منذ حادث سقيفة بنى ساعدة وتولى أبى بكر الصديق الخلافة بعد وفاة الرسول ﷺ ، ثم نشأت الخوارج بعد حادثة التحكيم وبعد معركة صفين ، ثم نشأت بعد ذلك فرق الجبرية والمرجئة والمعتزلة وأخيرًا نشأت فرقة الأشاعرة ، وفى أثناء ذلك تميّزت فرقة أهل السنة والجماعة ، هذه هى الفرق الرئيسية وإلى جانبها عشرات بل مئات الفرق الصغيرة بعضها داخل إطار الإسلام وبعضها متطرف ومغالٍ وخارج إطار الإسلام . وكانت حركة المجتمع الإسلامى نفسه أكبر العوامل فى نشوء تلك الفرق واستمرار الجدل حول قضايا علم الكلام ومشكلاته :

- فالنزاع حول الإمامة والخلافة .
- والنزاع حول المال وطريقة توزيعه .
- والنزاع حول السلطة بين أهل البيت والأمويين .
- والمناصب وكيفية توليها .

والعرب وقريش من جانب ، والشعوب الأخرى من غير العرب ، كل ذلك مما نشأ عنه الكثير من الجدل وأفرز مسائل فكرية ذات شأن جليل ! ولا يمكن إلا أن تواجه تلك المسائل بالرأى المتجدد بالعقل وبالمنطق وبالأحكام والاجتهادات المستنبطة من أحكام القرآن الكريم والسنة ، ومن المقاصد الكلية للدين ، ومن اعتبارات المصلحة وسد الذرائع ، واتباع أهل المدينة واقتفاء طريقهم فى التفكير وفى العمل .

وليس من شك أن البيئة العربية ــ طبيعية كانت أم ثقافية ــ كانت تلعب

دورًا حاسمًا فى توجيه مسارات الفكر الإسلامى الفلسفى ؛ فنشأ منه الرأى والقياس المنطقى عند أهل العراق من الأحناف ، ونشأت مدرسة الحديث وطريقة الإمام مالك فى المزج بين علم الحديث وأصوله اليقينيّة وبين الفقه الحركى الدينامى الذى عرف به أهل المدينة (مما عرف بعمل أهل المدينة) . ثم جاء الإمام الشافعى فوضع علم أصول الفقه ، علمًا منهجيًا استنباطيًا خالصًا ، قصد إلى الوسطية بين يقين أهل الحديث ومدرسته ، خاصة بعد تطوره نحو التقليدية أكثر فأكثر ، وضعف الإدراك الحركى أو الجدلى بين القواعد النظرية والواقع المعاش الذى عرف به مالك ـ رحمه الله ـ هذا من طرف ، وفى الطرف المقابل كان هناك ميول الأحناف إلى الرأى والاجتهاد الذى يوشك أن يتجاوز الأصول اليقينية الحاكمة (الكتاب والسنة الصحيحة). وأراد الشافعى إلى جانب هذه الوسطية وضع معيار عقلى وميزان قانونى يضبط مسألة الاجتهاد بحيث لا يصيبها الجمود على النصوص وعدم التوافق مع النوازل المستحدثة فى حياة المسلمين ولا يصيبها الانفلات مع الرأى المجرد الحر الليبرالى بعيدًا عن الأصلين الحاكمين (الكتاب والسنة) ، على أساس أن تلك النصوص الحاكمة هى الإطار الأوسع والأخير الذى لا ينبغى للعقل الإسلامى أن يتجاوزها بحال من الأحوال . ويضع الاجتهاد والفكر والعقلانية ـ فى إطار الإسلام ـ محكومًا بذلك الإطار حكمًا قطعيًا ! ! أما داخل هذا الإطار فكل شىء جائز وكل اجتهاد إما :

ـ مخطئ فله أجر واحد .

ـ وإما مصيب فله أجران .

ولا مشاحة أو صراع بين المجتهدين فى هذا الإطار ، بل إن الأمر شورى وتقدير وحوار تحكمه آداب الإسلام فى التسامح والمحبة والود وحسن الظن وانتحال الأعذار ، كل لأخيه من بين الفرقاء المتجادلين .

وهكذا نشأ علم أصول الفقه ، علم جليل الأثر ، خطير القدر فى إطار التفكير الفلسفى عند المسلمين وهكذا نشأ علم الأصول نشأة إسلامية عربية خالصة :

ـ أبو حنيفة النعمان .

ـ مالك بن أنس .

ـ الشافعى .

ـ أحمد بن حنبل .

ـ الأوزاعى .

ـ ابن حزم الظاهرى .

ـ الغزالى .

ـ ابن تيمية .

وهكذا قام علم أصول الفقه مساندًا ومعانقًا علم أصول الدين (علم الكلام) ! وعرف هذان العلمان ، ذواتا الطبيعة الفلسفية الفكرية العامة (بالأصلين) أصول الدين (علم الكلام) وأصول الفقه . وكانا أساس التعليم الفلسفى العام عند المسلمين . وكان الطلاب الموهوبون يدرسون (الأصلين) فى بدء المرحلة الدراسية الجامعية العليا (انظر فى ذلك : سيرة ابن سينا ، الجوينى ، الغزالى . فخر الدين الرازى ، ابن حزم الظاهرى ، أبو الوليد الباجى ، ابن رشد ، ابن خلدون . . . . . . إلخ) .

وبينما كان علم الكلام (أصول الدين) يركز على المسائل الفكرية العامة، إلا أنه لم يكن جدلاً معزولاً عن الواقع . . بل كان جدلاً ينزع نحو الفهم ونحو العلم الذى يمهد السبيل للعمل . وجاء علم أصول الفقه فاستفاد من منهجية علم أصول الدين ـ خاصة قياس الغائب على الشاهد ـ وأسس المذاهب الفقهية المشهورة ، والتى كانت تقنينًا للعمل المؤسس على أصول الدين ، والمعبر عن هوية الأمة الإسلامية ورسالتها وفلسفة الشريعة ، وكذلك كان النهج القانونى نهجًا لتجديد الدين والتمكين له فى واقع الحياة المتجددة ونوازل الحوادث التى لا تنقطع ولا تتوقف ، ومعبرًا عن جدلية المجتمع الإسلامى كمجتمع ربانى عالمى لا يرتبط بأرض معينة ولا بتراث قومى معين ولا بجنس من أجناس البشر أو ألوانهم أو منازعهم العرقية والأثنية .

(٧) أطوار نشأة الفكر الفلسفى عند المسلمين :

المرحلة الأولى : لنشوء الفكر الفلسفى عند المسلمين يمثلها علم الكلام (الأصل الأول) .

(٧ ــ ١) المرحلة الثانية :

يمثلها علم أصول الفقه ، ولقد ارتبط علم أصول الفقه بالمنهجية العلمية فى الإسلام ارتباطًا وثيقًا ،وكان له أبعد الأثر فى انفجار البحث العلمى وانفجار التجديد المعرفى والعلمى فى سائر العلوم الدقيقة والإنسانية والدينية، ونشأت علوم بأكملها ــ الرياضيات والكيمياء ، علم الرجال (الجرح والتعديل) علم أصول الحديث وعلوم اللسانيات والقراءات القرآنية ، علوم اللغة والأدب والتفسير والجغرافيا والرحلات وعلوم الفلك والزراعة وحساب المثلثات والجبر والتفاضل والتكامل وهلم جرا ، وأهم من ذلك كله وضعت أسس وأصول ومبادئ علوم جديدة تقوم على منطق الاستقراء ومنطق الاستنباط كليهما ولا تقتصر فقط على القياس الأرسطى المحدود ! !

(٧ ــ ٢) المرحلة الثالثة :

هذه مرحلة مهمة من مراحل نشوء الفكر الفلسفى عند المسلمين وهى **مرحلة النقل والترجمة** عن تراث الأمم السابقة والحضارات البائدة ، خاصة الهندية والفارسية واليونانية . وخلافًا للرأى الشائع، فقد بدأ النقل والترجمة فى فترة مبكرة من تاريخ الإسلام ، فلقد بذل الأموى خالد بن يزيد ابن معاوية جهدًا كبيرًا فى نقل العلوم الطبيعية والطبية من اليونانية والسريانية واشتغل بتلك العلوم وخاصة الكيمياء التى يقال إنه قد بلغ فيها شأوًا بعيدًا عوضه عن فقدانه الخلافة بعد موت أبيه يزيد بن معاوية بن أبى سفيان ، واستمر هذا النقل خاصة من اليونانية والسريانية من دون انقطاع فى العصر العباسى الأول على يد جعفر المنصور ليصل إلى القمة فى العصر العباسى الثانى وخاصة على يد هارون الرشيد وابنيه الأمين والمأمون ، وبخاصة **المأمون**، وفى عهد هارون الرشيد كانت الجهود كلها موجهة إلى العلم :

ــ الخليفة نفسه .

ـ الدولة كلها .

ـ الوجهاء والميسورين ، وحتى الذين لا يجيدون القراءة كانوا يزينون الديوانات ـ مفردها ديوان ـ بالكتب والمخطوطات ، وكان الخليفة نفسه يرعى أهل العلم ويحفزهم ويرعاهم رعاية كاملة ، وتعطى لهم الهبات والصلات والدور والبساتين والمراكب الفارهة والكساوى والخلع والأوسمة والمال الوفير والأمن الاجتماعى والوظيفى والمجد والتكريم .

وكان لنظام الرعاية الرسمية هذه (Official Patronage) أبلغ الأثر فى اشتداد حركة النقل والترجمة ، وازدهار العلم وصناعة العلم ، من تأليف وتجليد وتعليم ، ورحلات فى سبيل اكتشاف الآفاق والأقاليم ، وجلب الكتب النادرة والمخطوطات ، وإتقان الألسنة الأجنبية ، وإتقان العلوم الأجنبية ، واقتباس كل نافع وجديد منها وتطويعه لخدمة الدولة والمجتمع الإسلامى .

ولقد نستطيع القول : إن حركة النقل والترجمة ، وجلب العلوم الأجنبية، وجعلها مقروءة باللسان العربى ، وحجم ذلك النقل وتلك الترجمة، ظاهرة لم يسبق لها مثيل فى تاريخ الإنسانية ، ولا تقارن إلا بالاستشراق الأوروبى الحديث والمعاصر ، مع قصور كبير فى حركة هذا الاستشراق ، وإخفاقه فى تحقيق النقل الأمين لتراث الشعوب التى غلبها الأوربيون وسيطروا على مقاليد الأمور فى أوطانها لفترات طويلة جدًا . فترات هؤلاء المستشرقين ، على عظمته واتساع نطاقه إلا أنه عجز وحتى اليوم عن الفهم العميق لتراث الأمم الشرقية وخاصة الأمة العربية الإسلامية ، ومازال إلى اليوم يعانى مما اكتنف معظم هؤلاء المستشرقين من نزوع إلى الأهواء والذاتية والمعاناة من الأوهام والأغاليط ، التى أشار إليها أولا ابن خلدون فى مقدمته ونجد صدى لها فى كتابات (فيكو) و(فرانسيس بيكون) فيما بعد. ولقد وصفها (بيكون) ولخصها فى أوهام أربعة هى : أوهام القبيلة (الجنس البشرى) والكهف والمسرح والسوق ! ولا نقصد بذلك أن كل أولئك المستشرقين يعانون من تلك الأوهام ، فلقد وجد منهم الصالحون والمنصفون ، ولكن الصفة الغالبة هى صفة التعالى القومى والثقافى والحضارى والعنصرى أحيانًا فى تناولهم للتراث الفكرى العربى الإسلامى خاصة بالرغم

ما للعرب من فضل على أوروبا فى مجال النهضة العلمية والتنوير ، وفى مجال المنهجية العلمية والحضارة والعمران ! !

أما النقل الذى قام به المسلمون ــ وخاصة في العصر العباسى الثانى ــ فقد عرف بحب الحكمة وحب امتلاك الحقائق العلمية والأمانة فى نقلها ، والصدق فى تحقيقها ، وأخذ الصالح منها ، والتقدير والتجلة لأصحابها وخلع الأسماء والتشريفات عليهم :

ــ فأفلاطون (فيلسوف إلهى) .

ــ وأرسطو الحكيم اليونانى والمعلم الأول .

ــ وأفلوطين هو الشيخ اليونانى .

ــ وجالينوس هو الحكيم اليونانى وفاضل الأطباء المتأخرين وهكذا وهلم جرا .

ولم يكن العرب أبداً يستنكفون أن ينسبوا تلك العلوم والنظريات إلى أصحابها والاعتراف بفضلهم والإشادة بهم (انظر فى ذلك: الكندى وابن رشد مثلاً) .

ومعظم كتب تاريخ الفلسفة الإسلامية تحتوى على تفصيلات كثيرة جداً عن حركة النقل ، وعن النقلة وعن مراحل نقل التراث اليونانى خاصة ، فمن أراد التفاصيل الدقيقة فى ذلك ، فعليه الرجوع إليها ، ولم يبق فى هذا الموضوع مزيد لزايد (١٤) ، ولكن من المفيد جداً أن تخضع تلك الحركة النقلية المباركة إلى تحليل نقدى ، لنقف على أبعادها وعلى فلسفتها العامة والظروف والدواعى التى كانت تستدعيها ، والمهام المرجعية والأهداف القومية والوطنية التى كانت استجابة ناجحة لها ! ولا شك أن تلك الحركة وذلك المشروع المعرفى الهائل العملاق ، إنما كانت تمليه ظروف ودواعى ذاتية تتعلق بالحضارة الإسلامية نفسها ، وقوة دفعها الحركى والحضارى . بعض هذه الدواعى :

١ ــ روح الحضارة الإسلامية وطبيعتها التنويرية وأنها حضارة قامت على كتاب منزل يوقر العلم ويوقر العلماء ويرفعهم إلى أعلى المراتب والمنازل . وتجىء أول سورة منه داعية إلى القراءة والعلم :

ـ فالعلماء هم ورثة الأنبياء .

ـ وهم حملة الكتاب المقدس .

ـ وهم الراسخون ، الذين يناط بهم تأويل المشكل والمتشابه من كتاب الله ، واستنباط الأحكام الجديدة من المحكم من أى الكتاب .

ـ وهم الذين يشهدون أنه لا إله إلا الله : **﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائمًا بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم ﴾** (١٥) .

٢ ـ تطور الدولة الإسلامية ، واتساعها العظيم ، وضمها لمجتمعات جديدة ، فالفتوحات الإسلامية الهائلة أفرزت دولة عالمية ، وواقعًا جديدًا ونظامًا عالميًا متجددًا متطورًا ، له مشكلاته وتحدياته ومهامه الكثيرة المتنوعة والمتجددة . وكان لابد من إيجاد الحلول الناجحة لتلك المشكلات والتحديات ولابد من تلبية الحاجات والأغراض التى يحتاجها مجتمع نامٍ ، ومتحرك حركة قوية مجلجلة ، فكان العلم وحكمة الشعوب القديمة ذات الحضارات الشرقية ، كل ذلك كان ضروريًا لبناء الحضارة الجديدة على أساس أنها نسق مؤلف من تعاليم الوحى الإلهى كما جاءت فى القرآن الكريم ، والهدى النبوى الشريف ، والأوضاع والنظم والإرث الحضارى الذى ورثه العرب من تلك الحضارات القديمة ، خاصة حضارات الهند وفارس واليونان وبلاد شرق البحر الأبيض المتوسط وبلاد ما بين النهرين .

٣ ـ هذا التراث العلمى والفلسفى الذى وجده المسلمون عند الشعوب التى وقعت تحت سيطرة الإسلام بعد الفتوحات الإسلامية ، كان يمثل فى حد ذاته تحديًا للعرب والمسلمين ؛ ذلك أن العرب لم يكونوا أهل علوم واسعة ولاحضارة متقدمة ، بالرغم من قدرتهم الفكرية والعلمية الكامنة فى سليقتهم الصافية الفطرية ، وفى لغتهم الواسعة المتطورة ، فكيف يكون موقفهم من هذا التراث العلمى والأدبى والفلسفى ؟ هل يحرقونه على أنه سحر أو رجس من الشيطان كما فعل المسيحيون الأسبان بعد الاكتساح المسيحى لأسبانيا المسلمة حيث أمر كبير الأساقفة بحرق ما لا يقل عن سبعين ألف كتاب عربى

من كتب العلوم والفلسفة ، أو كما فعل التتر حينما ألقوا بالكتب فى دجلة والفرات حتى صارت المياه مسودة بمداد تلك الكتب ؟ ! لم يفعل المسلمون شيئًا من ذلك ، بل على العكس كان الخلفاء والميسورون من المسلمين يدفعون مبالغ طائلة للحصول على الكتب والمخطوطات الأجنبية ، وبعد الحصول عليها كان ذلك الإقبال الفريد عليها من جماعات كبيرة من العلماء والمتعلمين مسلمين ومسيحيين ويهود، فعكفوا عليها ترجمة ودراسة وشرحًا وتعليقًا وتعليمًا ، حتى شاعت تلك العلوم وتم هضمها تمامًا ، ثم بدأت فترة الإبداع والتأليف الفكرى المستقل . وهذا الموقف كان يمليه الروح العلمى والتقدم الإيجابى الذى جاء به الإسلام « الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها أخذها ، لا يهمه من أى إناء خرجت » وكان يمليه كذلك مقابلة الحاجات المتجددة فى المجتمع والمشكلات التى كانت فى حاجة إلى حل . . . . . . والدواوين التى كانت فى حاجة إلى تنظيم، والأموال التى كانت فى حاجة إلى إحصاء وحساب ، والصلاة وما كانت تحتاج إليه من مواقيت وتنظيم ، والجيوش وما كانت تفتقر إليه من معلومات لوجستيكية (Logistics) والتجارة والسياحة والسفر وما كانت تحتاج إليه من معرفة بالفلك ، والملاحة البحرية وما كانت تحتاج إليه من علوم ملاحية وهكذا هلم جرا .

٤ ـــ غير أن انضمام هذه الشعوب العريقة ، ذات الحضارات إلى الدول الإسلامية الأولى كان له مشكلاته أيضًا : مشكلات التأليف والانسجام الاجتماعى بين العرب والشعوب الأخرى التى كانت أقدم من العرب حضارة وأعرق مدنية ورقيًا وأكثر أموالاً وعددًا ؛ ولذلك كان الفرس ينظرون إلى العرب بنوع من التعالى وكذلك كان الروم . ولكن الأحوال قد تغيّرت وأصبحت الطبقة الحاكمة والمسيطرة هى طبقة المسلمين ومعظمهم كان من العرب. . . ومن هنا نشأت الشعوبية ، ونشأ الكيد والعداء للعنصر العربى ، خاصة فى العصر الأموى الذى عرف بانحيازه الواضح للعرب وإهمال بقية المسلمين من غير العرب ، وهكذا نشأت الشعوبية ، ونشأت فرق دينية وباطنية هدامة ، كانت تظهر الإسلام وتبطن الكفر والنفاق والعداء والكيد

للعرب والمسلمين ! وكانت تلك الفرق الباطنية تتزود بأفكار أهل الكتب السماوية السابقة على الإسلام، وكانت كذلك تسترفد بأفكار المجوس وفلسفات هندية فارسية قديمة . . . وكانت تلك التيارات جميعا تشن حملة فكرية واسعة ضد الإسلام ، حملة تشكيك وكيد وهدم من الداخل ، وكانت تلك الحركات الهدامة تستخدم الحجج العقلية وتستخدم المنطق والحجاج العقلى . . ومقولات الفلاسفة القدماء وجدلهم . . . ومن هنا كانت الحاجة إلى تعلم الفلسفة القديمة والحكمة القديمة والمنطق وكانت الحاجة إلى استخدام الحجاج العقلى ــ نفس السلاح الذى كان العدو يستخدمه . وكان هذا عاملاً هامًا فى نشوء وانتشار الجدل وقوة الرغبة فى تعلم الفلسفة وامتلاك ناصية الجدل الفلسفى .

٥ ــ ولقد كان نقل العلوم والفلسفة وبخاصة اليونانية ، وانتشار تعلمها بين المسلمين ، كان فى حد ذاته حافزًا جديدًا إلى استنباط جدل إسلامى يقوم أمامها ويرد عليها ، ومن هنا نشأت أفواج من المتكلمين ومن الفلاسفة المسلمين ومن علماء أصول الفقه . وتبلورت تلك الأفواج وأخذت شكل الفلاسفة المتميزين باستخدام العقل فى إطلاقه واستخدام مناهج الفلاسفة اليونان بالذات ، بكثافة شديدة . فكان الفلاسفة أكثر حرية فى منهجهم من المتكلمين وكانوا أكثر إيغالاً فى طريق الفكر الخالص والمنهجية الفلسفية التى تتميز بالأساليب البرهانية ، حينما ظل علم الكلام وأصول الفقه محكومًا بالإطار الإسلامى ، ظلت الفلسفة حرة فى تحرير مساقاتها من الأطر الدينية ، فتارة تقترب وتارة تغترب ، فالكندى والغزالى مثلاً كانوا أقرب إلى الأطر الكلامية ، بينما ظل الفارابى وابن سينا وخاصة ابن رشد على علاقة حرة بالتراث الإسلامى وبالإطار الدينى المتمثل فى القرآن والسنة ! ولكنهم كانوا أقرب إلى الفلسفة اليونانية .

٦ ــ ولكن ظل العامل الأكثر تأثيرًا على اشتعال حركة النقل والترجمة هو عامل رعاية الخلفاء للفلاسفة وللعلماء والمترجمين ، والحوافز الكبيرة ، والجوائز الهائلة التى كان أولئك الخلفاء والحكام ومن لف لفهم من الأغنياء يرصدونها لتشجيع العلماء والمترجمين والنقلة والمدرسين وأسهمت تلك

الرعـاية فى الجهـود الراميـة إلى ترجمـة العلوم والآداب والفلسفـة اليونانـية والفارسية ، وهذا التشجيع والتحفيز الرسمى تبلور فى شكل رعاية تامة للعلم والعلمـاء تقوم به الدولة وطبـقات من الأغنيـاء ، مما عرف فـيما بعـد بنظام الرعاية السلطانية (Sultanic Patronage) ولقد كان العلمـاء والفلاسفة والمترجمـون ، من مسلمين وأهل كتاب ، يـستفيدون من ذلك النـظام مجداً وتكريماً ومـالاً وفيـراً ، فقـد كـان الخلفاء يبـالغون فـى صلاتهم للعلمـاء ، فيدفعون لهم رواتب كبيرة وتكافأ أعمالهم بما يزنها من الذهب الخالص وتمنح لهم الدور العامرة ، والضياع الواسعة ، والمراكب الفارهة . وذلك إلى جانب إفسـاح مجالـسهم لهم وتخصـيص مقـاعد لهم فى تلك المجـالس التى كان الخلفاء والأمـراء والوزراء يعقدونهـا للعلم والفنون ! وكان الخاصـة والأغنياء يكثرون الاحتـفاء بهم ويدعونهم إلى منازلهم ويكلون لهم تأديب الصـبية من أولاد الخلفـاء والأمـــراء والوزراء ، فكان هذا الوضع وهذه المكـانة مما يدفع العلماء والفلاسفة إلى البذل والعطاء ، وإلى الإبداع والابتكار ، وإلى الإنتاج الفكرى والعلمى والفلسفى الرائع الأصيل المبتكر .

ولقد درج مؤرخـو الفلسفة الإسلامية إلى تقـسيم العوامل التى أدت إلى نشوء الفكر الفلسفى عند المسلمين إلى عـوامل داخلية وخارجية . . ولا نرى أن هذا التقسيم له ما يـبرره إذ أن كل تلك العوامل ــ حتى تلك التى توصف بأنها عوامل خارجية ــ إنما نجمت وتأسـست كصدى وردّ فعل لحركة المجتمع الإسلامى وديناميةِ الجدل العنيف الذى أحدثته حركة ذلك المجتمع الممتدة إلى الخـارج ، مما نشأ عنه حـركـة الفتـوحات الإسـلامـية واتسـاع رقعـة الدولة الإسلاميـة ووقوع الشعوب والحضـارت القديمة تحت سلطان المسلمين . . إذن فإن الحـركة الذاتيـة للمجتـمع الإسلامى والعـوامل التى نشأت بصـورة ذاتية وتلقائية بفضل القرآن الكريم والواقع السياسى والحركى والفكرى الذى أفرزه، هو الأسـاس فى بروز العـوامـل التى أدت إلى نشـوء الفكر الفـلسـفى عند المسلمين ! فـإذا قبلت هذه الرؤية ، يبـقى تقسـيم تلك العوامل إلى داخـلية وخارجية مسألة منهجية فقط لا غير.

٧ ــ **سـابعًا وأخـيـرًا** ، فلقـد كـان نشوء الفكـر العلمى والفلسـفى عند المسلمين متمثلاً فى مراحله التالية :

ـ علم الكلام (أصول الدين) .

ـ علم أصول الفقه .

ـ الفلسفة الإسلامية .

ـ التصوف الإسلامى .

كان هذا النشوء استجابة طبيعية وناجحة جداً لمهام المرحلة التى شهدت امتداد النفوذ السياسى والدينى للمسلمين ، كما كانت الفلسفة الإسلامية تمثل استجابتهم لتحدى الرواسب والتراث الذى خلفته الحضارات القديمة التى ورثها الإسلام . ومن جانب آخر فقد كان ذلك الفكر الفلسفى يمثل الاستجابة المبدعة لتحدى الواقع المتجدد ونوازله المتغيرة أمام مقولات الفكر الإسلامى وثوابت القرآن الكريم وفقه السيرة النبوية كمنهاج للتغيير والثورة على الأوضاع المعارضة والمتمردة على الانسجام مع مقتضيات الوحى الإلهى ـ وهكذا دفع الفكر الإسلامى الوليد أمام :

ـ رواسب الحضارات القديمة والأديان السابقة .

ـ جدل الواقع المتمثل فى الأعراق والأقوام الذين دخلوا فى الإسلام .

ـ اتساع الدولة والحاجة إلى التنظيم والسياسة وتدبير الاقتصاد والأمن والدفاع .

ـ العلوم العقلية اليونانية والعلوم الهندية والفارسية .

ـ وكيفيفة الاستفادة منها ـ وطريقة استيعابها .

ولقد اضطلعت بتلك الثورة الفكرية والفلسفية نخبة ممتازة وطبقة فذة مبدعة ، تهيأ لها أنها كانت من القرون الإسلامية (الأول والثانى والثالث والرابع والخامس) قريبة من عصر الإشعاع النبوى الأول ، ومن تأثير الوحى الغض ، وانفجار الروح القرآنى فى نفوس الصحابة والتابعين وتابعى التابعين ومن جاء بعدهم ! .

ولقد تهيأ لأولئك من العلماء والعباقرة والموهوبين ، نظام للتعليم يغذى العقل والروح والنفس بصوت القرآن المعجز وبحجاجه الواسع، مما أكسبهم قوة

خارقة فى الفهم والاستيعاب ، وذاكرة حافظة رهيبة فى قدرتها على الحفظ والتخزين والاستدعاء والتذكر ، فكانوا كلهم تقريبًا يحفظون القرآن الكريم : وينتظم فى منظومة هذا العقد من الموهوبين رجال من أمثال جابر بن حيان الحسن بن الهيثم الكندى الفارابى ابن سينا الغزالى فخر الدين الرازى ابن حزم ابن باجه وابن رشد وابن خلدون. . . وقائمة طويلة غيرهم ممن فجر القرآن الكريم قواهم الإدراكية وأرفدها ببركات الوحى الإلهى غير المحدودة، كذلك فقد وفر نظام الرعاية (Sultanic Patronage) لأولئك العلماء والفلاسفة هيئات من النَّسَخَة الوراقين والتلاميذ الذين كانوا يتلقون دروسهم ومحاضراتهم فيسرعون إلى تدوينها ونسخها ونشرها فى الآفاق ، وكانوا إلى ذلك متفرغين للعلم ليل نهار ، وبهذا كان عطاؤهم يتسع ويمتد ويتواصل فيشمل أوقاتهم كلها ، آناء الليل وأطراف النهار . وكانت تلك الهيئات العلمية من أمناء ومساعدين ونسخة ووراقين تكاد تصحبهم ليل نهار، وكثيراً ما كانوا يقطنون معهم فى نفس المنزل ، فما كان أولئك الفلاسفة يحررون أو يكتبون تلك الكتب بأنفسهم ، بل كانوا كثيراً ما يملونها إملاءً شفهيًا بسرعة فائقة . . وكان أولئك الكتبة والنسخة والوراقين النجباء المتازين الأكفاء يسطرونها ويرتبونها ويؤلفونها فى شكل كتب وكراريس ومدونات ، سرعان ما تأخذ طريقها إلى جمهور متعطش للقراءة والاطلاع . . ! !

ولا نستطيع أن نفسر ذلك العطاء الواسع الثرى لأولئك الفلاسفة والذى كان يتمثل فى مؤلفاتهم الموسوعية حتى كان الكتاب الواحد عندهم يمتد فيشمل عشرات المجلدات إلا إذا وضعنا ذلك فى إطار من الظروف السوسيولوجية والسياسية والاقتصادية والنفسية التى كانت تحيط بأولئك العلماء، فتشكل بيئة صالحة لازدهار العلم والفكر ونبوغ العلماء والفلاسفة ، ولابد أن نستنتج أن جدب الحياة الفلسفية والفكرية التى تعانى منها بعض المجتمعات الإسلامية اليوم ما هى إلا نتيجة حتمية لانعدام البيئة الاجتماعية والطبيعية الصالحة للنبوغ العلمى والابتكار والتجديد الفكرى والفلسفى وأيضًا لفقر النظام التعليمى وفشله الذريع ـ خاصة فى مجال تعليم ورعاية الطلاب الموهوبين !

(٧ ــ ٣) المرحلة الرابعة ونشوء العلوم الطبيعية والتصوف :

ولا نستطيع أن نختم هذه المقدمة عن نشأة الفكر الفلسفى عند المسلمين إلا بذكر المرحلة الرابعة والمتمثلة فى نشوء وانتشار ظاهرة التصوف الإسلامى، فلقد جاء التصوف فى الإسلام ــ بمعناه الفلسفى ــ متأخراً بعض الشىء . وأما العلوم الطبيعية من كيمياء وفيزياء وبصريات ، فقد كانت تسير فى خط موازٍ لنشوء علم الكلام وأصول الفقه والفلسفة الإسلامية ، بل لقد كان كثير من المتكلمين أيضًا علماء ونوابغ فى العلوم الطبيعية . وكان الكثير من الفلاسفة أطباء مهرة من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا خاصة وغيرهم كثير !!

وتتفاوت آراء الفلاسفة تفاوتًا كبيرًا فيما يتعلق بالتصوف . فمنهم من يراه إيجابيًا وأنه يمثل ــ على الأقل التصوف السنى الأشعرى ــ ذروة الفكر الإسلامى ، وأنه له جذور قوية فى القرآن والسنة وفى عمل الصحابة ، ومنهم من يراه سلبيًا يمثل مرحلة التدهور والضعف فى الحضارة الإسلامية ، كما يمثل العجز عن مواجهة الواقع والهروب من ظروف قاسية مأسوية إلى الكهف وأوهام الكهف المتمثلة فى الذاتية والغموض والضبابية والانسحاب الكامل من معركة الحياة والفرار أمام الأعداد .

ولا شك أن التصوف الشاطح ــ التصوف الذى لا يلتزم إطار الشريعة الإسلامية ولا يتقيد بمقولات الفكر الإسلامى الأساسية ، هذا التصوف ــ يمكن أن يكون سلبًا للحياة والحركة والحيوية والتقدم ، وأنه دعوة إلى الانعزال وإلى الموت والفناء . ويمكن لمثل هذا التصوف أن يكون ضاراً إلى أبعد الحدود عندما يتنكر تمامًا للعقل والدين والموضوعية ويصبح هواجسًا ، وهلاوسًا ، ووساوس شيطانية تعمل ضد الحياة ، والعمل والتقدم ، ومجالدة صعوبات الحياة وتحدياتها . بل ربما يصبح هوسًا كاملاً وجنونًا واستغلالاً بشعًا للبسطاء والسوقة وعامة الناس ، ويؤدى فى نهاية المطاف إلى شل حركة العقل والحياة تمامًا .

والصعوبة إنما تكمن فى السبل والطرائق التى يستطيع بها المرء أن يميز بين المتصوفة الخلص الأمناء ، من الربانيين والأولياء وبين المنافقين والأفاكين

والدجالين من أدعياء التصوف ، والفئة الأخيرة هى الفئة الأكثر عددًا والأرفع صوتًا ؟ ! وإنه لمن المحزن أن يرفض التصوف جملة وتفصيلاً بسبب أولئك الأدعياء والأفاكين ؛ لأنهم الأكثر ضررًا ، بينما ينزوى الصالحون ــ فى الغالب ــ بعيدًا عن الحياة وعن التأثير فى مجريات الأحداث ؛ ولهذا الاعتبار فلرب قائل أن يقول : ماذا يفقد المجتمع إذا حظر التصوف حظرًا كاملاً ؟ وإنه لمن المحزن أيضًا الرد أن المجتمع الإسلامى لا يخسر شيئًا ذا بال ! ! بل على العكس من ذلك فإنه قد يربح التخلص من جيش جرار من الدجالين والنصابين الذين يحتالون للدنيا بالدين ! ! وأما الصالحون من المتصوفة فإن المجتمع لا يخسرهم ؛ لأنهم أصلاً لا يتعدى تأثيرهم أشخاصهم وذويهم ، ونادرًا ما ينفذ من تلك الدائرة الضيقة إلى المجتمع الواسع ! !

وليس هذا الموقف من المتصوفة ــ هذا الموقف الرافض للتصوف بجميع أشكاله الصالح منها والطالح ــ ليس مجرد موقف افتراضى ، بل هو موقف معروف له دعاته ورموزه الأعلام فى التراث الإسلامى ونقصد بذلك المدرسة السلفية التى ترجع إلى الإمام أحمد بن حنبل وإلى موقفه من أبى عبد الله الحارث المحاسبى عندما حظر الاجتماع به أو الاستماع إليه ومنع تلاميذه من ذلك (١٦) . ولقد تجدد هذا الموقف السلفى تجددًا قويًا على يد الإمام بن تيمية وتلميذه المباشر ابن قيم الجوزية وتلميذه غير المباشر محمد بن عبد الوهاب ، مؤسس الدعوة الوهابية التى تعتبر الأساس لمذهب الدولة السعودية الراهنة ؛ لأن هذه الدعوة فى مرحلتها الأولى إنما تأسست بفضل التحالف بين الإمام محمد بن عبد الوهاب باعث الدعوة السلفية ــ يشار إليها شعبيًا بالحركة الوهابية ــ والأمير محمد بن سعود . وإنه من أميز مميزات الحركة السلفية فى موقفها من التصوف بجميع أشكاله هو تحرير الفرد تحريرًا تامًا من الاعتماد على المشايخ والرؤساء وتربيتهم على الاعتماد على النفس والاتصال مباشرة بالمولى عز وجلّ من دون وسائط بشرية من أولياء وصالحين ، ولكن هذه الصفة الاستقلالية كثيرًا ما تشتط فتؤدى إلى القسوة وجفاف الحياة وانعدام التعاون بين البشر ، وأن يصبح التدين مفصولاً من عواطف الرحمة والإنسانية؛ لأن الإنسانية إنما تبتدى من شعور الإنسان بالضعف والحاجة إلى العطف والتعاون والتوسل إلى الله بواسطة الأنبياء والأولياء الصالحين من البشر ، ومن هنا جاء تنويه القرآن بهم :

ـ ﴿ **ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون** ﴾ (١٧) .

وقال تعالى :

ـ ﴿ **فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون** ﴾ (١٨) .

وقال تعالى :

ـ ﴿ **ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابًا رحيمًا** ﴾ (١٩) .

وقال ﷺ :

ـ « رب أغبر أشعث ذى طمرين ، لو أقسم على الله لأبره . . . » .

وكان العبد الصالح فى سورة الكهف أكثر علمًا من موسى ـ عليه السلام ـ وهو رسول من أولى العزم ؛ وذلك لامتلاكه ناصية العلوم اللدنية الباطنية المستترة التى لا يصلها إلا من كشف الله له الحجاب وأطلعه على الغيب . وفى نفس سورة الكهف نجد أن الأنبياء وسائل إلى الله وكذلك الصالحين من البشر وسائل وشفعاء إلى الله تعالى .

يقول المولى ـ عز وجل ـ على لسان العبد الصالح :

﴿ **وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانًا وكفراً . فأردنا أن يبدلهما ربهما خيراً منه زكاة وأقرب رحمًا ...** ﴾ (٢٠) .

وقال كذلك عز من قائل :

﴿ **وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحًا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك** ﴾(٢١) .

فإرادة الرجل الصالح أدت إلى قتل الغلام العاق ، ودعاء الأب والجد الصالح أدت إلى حفظ الكنز لليتيمين ، ودعاء الرسول ﷺ وسيلة شافعة للمؤمنين فى الدنيا وفى الآخرة . . وكذلك الحال بالنسبة لعباد الله الصالحين (وقصة عمر بن الخطاب مع أويس القرنى منشورة ومشهورة) .

ولا نستطيع هنا أن نستطر أكثر مما فعلنا ، لنخوض فى موضوع شائك

عن التصوف ومشروعيته فى الإسلام . وحسبنا أن نبهنا إلى وجود نوعين من التصوف : تصـوف حقيقى له جذور فى القـرآن والسنة ، وتصوف زايف من وساوس الشيطان ومن هلاويس البشر وأوهامهم .

(٨) مجالات الفلسفة الإسلامية :

ولقد ذكرنا حتى الآن المجالات التالية للفلسفة الإسلامية :

١ ــ علم الكلام (أصول الدين) .

٢ ــ علم أصول الفقه (أو فلسفة القانون فى الإسلام) .

٣ ــ فلسفة العلوم والمناهج والمنطق .

٤ ــ الفلسفة الإسـلامية الرسميـة (المنهجية من أصول إسلامـية وأخرى يونانية وأجنبية) .

٥ ــ التصوف الإسلامى .

ونرى الآن أنه من الضـرورى أن يضاف إلى تلك المجـالات مجـال فقـه اللغة وأعـمال رجال كالفـيروزآبادى والخليل بن أحمـد وابن المقفع وسيـبويـه وأبو حيان التوحيـدى والسيرافى وعبد القادر الجرجانى وغـيرهم إلى مباحث الفلسفة الإسلامية . وكذلك يمكن أن يضاف إليها فقه السيرة النبوية بحسبانها المنهج الإسلامى فى هندسة المجـتمع ورسم سبل وطرائق التغييـر الاجتماعى المؤدى إلى بروز المجتمع الإسلامى،وعلى اعتبار أنها ذات صلة تطبيقية بمناهج العلوم الاجتماعيـة ، وربما كان موضوع فقه السيرة مـثيرًا للجدل والخلاف ، ولكن لا جدال فى أن فقـه اللغة وفلسفتهـا تعتبر مبـحث فلسفى من الدرجة الأولى ، كذلك فإنه من الممكن أن تنشأ فلسـفة للتاريخ من المنظور الإسلامى القرآنى ، وكذلك فلسـفة للقيم عامـة والأخلاق والقيم الإسلاميـة خاصة . ومن المجالات المتجددة فى الفلسفة الإسـلامية موضوع الحـوار بين الحضـارات (فلسفـة الحضارة) وكـذلك الحوار بين الأديان وأن موضـوع الأديان المقارنة موضوع حيوى للغاية،ولقد اهتم به القرآن اهتمامًا كبيرًا وهو فى صبغته أقرب إلى الفلسفة منه إلى الدراسات الإسلامية المتخصصة . وهكذا فإنه إذا ما أريد للفلسفة الإسلامـية أن تخرج من جمودها وكونهـا جزءًا من التراث التاريخى

للأمة ، وإذا ما أريد لها أن تتجدد وتتواصل مع الحاضر ومع اهتمامات الناس الفكرية والفلسفية المعاصرة ، وفق منظورها الخاص ، وضمن الإطار الواسع الذى وضعه الآباء والمشايخ الأوائل من لدن الكندى وانتهاءً بابن خلدون ؛ فإنه لابد من الموافقة على توسيع الخرطة الأكاديمية للفلسفة الإسلامية لتورق وتتفرع إلى الفروع التالية :

١ ــ علم الكلام .

٢ ــ أصول الفقه وفلسفة الشريعة (مع بروز تصور جديد لهذا العلم) .

٣ ــ الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية الرسمية (الكندى ، الفارابى ، ابن خلدون) .

٤ ــ فلسفة العلوم الاجتماعية الإسلامية (انطلاقًا من فقه السيرة ومرورًا بالجوانب السوسيولوجية عند ابن خلدون) .

٥ ــ فلسفة التاريخ الإسلامى (انطلاقًا من القرآن الكريم ومرورًا بالجوانب الفلسفية عند ابن خلدون) .

٦ ــ فلسفة الحضارة من منظور إسلامى .

٧ ــ فلسفة القيم فى الإسلام .

٨ ــ علم الأخلاق فى الإسلام .

٩ ــ فلسفة العلوم الطبيعية والمناهج والمنطق (منظور إسلامى) .

١٠ ــ فلسفة التصوف الإسلامى .

١١ ــ فلسفة السياسة الإسلامية .

١٢ ــ فلسفة الاقتصاد الإسلامى .

١٣ ــ علم الأديان المقارن والحوار بين الأديان .

١٤ ــ فلسفة اللغة (منهج وتطبيق ، ارتكازًا على اللغة العربية وخصائصها الفريدة) .

وربما يظن أننا نريد أن نتوسع أكثر مما يمكن أو ينبغى فى مجالات الفلسفة

الإسلامية ، وأن هذه القائمة أعلاه إنما تشير إلى علوم مستقلة فى حد ذاتها. . . ولكننا بالطبع لا نقصد هذه العلوم كعلوم اجتماعية أو طبيعية أو دينية ، وإنما الذى يهمنا فى المجال الأول هو الفلسفات المتخصصة لتلك العلوم وتطبيق المنهجية الفلسفية والتركيز على الجوانب الفلسفية العامة فيها والتى تتعلق بالمنهج كما تتعلق بالتفسير والتبرير وإقامة الأدلة والبراهين ودراسة الأنساق والأبنية لتلك العلوم . والشىء المشترك فيها جميعاً هو هذه الصفة الفلسفية وإن اختلف الموضوع والمجال . فعندما تذكر فلسفة التاريخ من منظور إسلامى ، فإننا لا نقصد الإشارة هنا لا إلى التاريخ العام أو حتى الإسلامى كعلم ، ولكننا نهتم فقط بالمسائل التصورية والفلسفية الخاصة بمواضيع كيف تقوم الدول وكيف تسقط وما هى طبيعة التاريخ وماهية الحدث التاريخى . وما هو مسار التاريخ ! هل هو دورى أم فى خط صاعد بيانى أو هو خط لولبى صاعد ؟ وهكذا أو هلم جرا ، وكذلك عندما نتحدث عن الفلسفة الاجتماعية الإسلامية ، فنحن لا نهتم فقط بعلم الاجتماع كعلم ، ولكننا نبحث فى العمليات الاجتماعية وفى الأنماط والأنساق الاجتماعية وكيف يتكون المجتمع وكيف يسير وكيف ينشئ المؤسسات وكيف ينهض أو يأفل وكيف يتغير وما هى سبل التغيير الاجتماعى وما شروط النهضة التى تؤدى إلى نشوء الحضارة . . إلخ إلخ . وكل ذلك من منظور إسلامى مقارن بما أفرزته منهجية العلوم الاجتماعية الحديثة والمعاصرة من قيم وتصورات .

ومن العلوم التى ينبغى أن تتجدد وتتطور علم أصول الفقه ليصبح علمًا يتعلق بتفسير الأحكام الشرعية ، وليس فقط استنباط الأحكام الشرعية الجديدة ، وكذلك فلابد له من توضيح المفاهيم الإسلامية بالشورى مثلاً وإجراءاتها والعدالة الاجتماعية فى الإسلام وآلياتها وحقوق الإنسان وحقوق الحاكم ومسؤولياته ، ومفهوم التنمية . وهكذا هلم جرا . ومثل هذا العلم بهذا العموم وهذا المفهوم يصبح اليوم ضروريًا فى عالم يتساءل عن مدى عقلانية وصلاحية الشريعة الإسلامية كمنهاج للحياة وقانون للحكم ؟ ! هل يحقق الإسلام تطلعات الإنسان المعاصر فى الحرية والعدل والكرامة والشورى والمشاركة ؟ ! وهل يؤدى إلى انطلاق الحياة وعمرانها ، أم أنه يؤدى إلى ضمور الحياة وبؤسها ؟ ! وهل تؤدى إلى التنوير والعلم وحرية البحث

العلمى ؟ أم تؤدى إلى الإظلامية والتقهقر وإلى الرجوع إلى محاكم التفتيش وإحصاء أنفاس الناس وخلجات عقولهم وقلوبهم ، ومثل هذا العلم اليوم ضرورى لفشو الجهل والغفلة بطبيعة الإسلام كنظام سماوى راق وسامٍ إلى أبعد الحدود : ﴿ **إن الله لا يظلم الناس شيئًا ولكن الناس أنفسهم يظلمون**﴾(٢٢) .

لقد حرر الإسلام الإنسان من حيث هو إنسان وأكرمه من حيث هو إنسان، مسلمًا كان أم كافرًا ، امرأة كانت أو رجلاً فى حدود القانون والعرف الإنسانى والتعاليم التى جاء بها الإسلام فى التسامح مع الناس وإشاعة الحريات الفكرية والدينية فى حدود قانون الإسلام وحدود شريعة السماء ! ومن دون هذه العلوم ، فإن هنالك خطرًا حقيقيًا أن يرتد المجتمع الإسلامى إلى مجتمع استبدادى قهرى ، هلامى يرجع بالناس إلى محاكم التفتيش وإلى سجون الظلام والتعذيب ، ومحاولات إهانة الإنسان وسحق روحه بدلاً من سياسة الحوار والفكر والإقناع والتركيز ، وإذا كان المولى ـ عز وجل ـ وجه الرسول ﷺ فى هذا المجال ، إذ قال تعالى :

﴿ **فذكر إنما أنت مذكر . لست عليهم بمسيطر** ﴾

فما أحرى بأئمة المسلمين من الوعى بهذه النقطة الجوهرية ألا وهى بؤس القهر والتسلط وبعده عن روح الإسلام الحقيقية ، إضافة إلى كونه سياسة فاشلة ، متهافتة لا أمل لها فى أن تجد مكانًا فى عالم اليوم . ولقد يكون هذا التصور « للفلسفة الإسلامية » واسعًا أكثر مما ينبغى ولكن النقطة الجوهرية هى إيجاد صيغة وتصور للفلسفة الإسلامية ، يخرجها من حالة الجمود والركود التى هى فيها الآن ، إلى حالة من النماء والتجدد والدينامية ، والتواصل مع التراث الفلسفى الموروث من جانب ، والواقع المعاصر من جانب آخر ، سواء تمثل هذا الواقع المعاصر فى الهموم الثقافية والفكرية للأمة العربية الإسلامية أو كان هذا الواقع يتعلق بالعالم المعاصر من حولنا ، وهو عالم متطور ومتغيّر وجذاب إلى أبعد الحدود ؛ ولذلك يضغط علينا من الخارج ومن الداخل لما يتميز به هذا الفكر ـ وأقصد به الفكر الغربى خاصة ـ من حيوية ودينامية . ولقد كانت الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية فى عصرها استجابة ناجحة لتلك

التحديات المتعلقة بالتـراث الإسلامى القح من جانب ، والواقع الجديد المتغير الذى أفرزته الفتوحـات الإسلامية العظيمة ، والاتسـاع الكبير الذى طرأ على بنية المجتمع العربى الإسلامى ، وكذلك العلوم الأجنبية التى حازوا عليها من الأمم التى دخلت تحت سيطرة الإسلام أو أصبـحت جارة قريبة من حدودهم وخاصـة الفارسية واليـونانية ! ، ولكن هذه الفلسفـة الإسلامية الكلاسـيكية لاتجدى كـثيراً اليـوم إن هى ظلت على حالهـا الأول وجمدت على تاريخـها الموروث ﴿ **سنة الله فى الذين خلوا من قبل** ﴾ .

(٩) مكانة الفلسفة الإسلامية والدفاع عنها :

وهكذا يتضح أن الفلسفة علم خطير ، لأنه يتعلق بعلوم فى غاية الأهمية والخطورة بالنسـبة للأفـراد والجمـاعات والدول والحـضارات : علوم تتـعلق بالتصـورات الأساسـية لمبـادئ العلوم الأولية ومناهج الفكر والبـحث العلمى وطريقة الـتفكير العلـمى الجديد المبتكـر الإبداعى . . ومن هنا كانت مـقولة الفارابى : **إنه لا يوجد مطلب إلا وللفلسفة فيه مدخل** ! فالفلسفة أم العلوم، والفلسفـة هى العلم الذى يقوى ملكة الفكر المسـتقل الإبداعى وتشـحذ ملكة التفكيـر المنطقى الأصيل (Original Thinking) كما تقـوى ملكة النقد والتمـحيص والتـساؤل النقـدى ، الذى لا يقبل الأشـياء أو الأفكار بطـريقة عشـوائية ولكنه يعرّضـها للتمـحيص وللفحص الدقـيق ويختبـرها من حيث الصحة والـكذب ، ومن حيث إسنادها إلى دليل وإثبات أو الافتـقار إلى هذا الدليل والإثبات ، كما ينظر فى اتساقهـا ومدى مطابقتها للواقع ، ومدى دقة هذا الاتساق وهذا التطابق مع الواقع ! والذين يحرمون الفـلسفة أو يحاربونها إنما يصادرون ملكة الأمة فى الفكر النقدى المبتكر ويصادرون مقدرتها فى إفراز المفكرين وتخريج العلماء الأفذاذ الراسخين . ومن جـانب آخر فالفلسفة هى العلم الذى ارتبط تاريخه بالدفاع عن قيم الحق والخير والجمال . وكيف تكون الحيـاة بلا حق ولا خير ولا جمـال ؟ ! كذلك ارتبطت الفلسفـة بالدفاع عن حرية الإنسان ومقـاومة الإكراه والقهر والطغيـان . وموقف كل من أفلاطون وأرسطو المؤيد للحرية والمـناوئ للقهر والإرهاب والطغـيان السياسى مـعروف لدارسى تاريخ الفلسفة ، ولقد كان الفلاسفة فى أغلب الأحيان دعاة إلى حرية الإنسان ؛ لأنها الأنسب والأوفق لطبيعة الإنسان كحيوان عاقل ، والعقل يقوم على حرية الاختيار بين البدائل . وحيث تنعدم الحرية ويسود القهر والإكراه ،

فأى مجال للعقل إذن وأى مجال للإنسان كمخلوق عاقل ذى فكر وروية ؟ ! .

لقد تميز موقف بعض المستشرقين بالقول : إن العقل السامى عموما ، والعربى خاصة ، لا يتمتع بموهبة كبيرة أو قدرة كبيرة على التفكير الإبداعى . . . ولذلك كانت موهبة حضارات الساميين هى موهبة قوة الذاكرة والحفظ التلقينى . أما الإبداع وأما الابتكار فليسوا بأهل له ، ولذلك فهم يقولون : إن العقل العربى غير قادر على الفكر الفلسفى ، لما يتميز به هذا الفكر من تجريد وتعميم . . . يشق ويعسر على العقلية العربية . وهم يفسرون هذا ويؤدونه بالرجوع إلى رموز الفلسفة الإسلامية ويقولون إن هذه الرموز كان معظمها غير عربى عرقيًا ، فما عدا الكندى فالكل تقريبًا ينتمون إلى الفرس أو الأقوام التى تقع فيما وراء بلاد الرافدين ، فهم إما ترك أو فرس أو من البلاد التى تقع إلى الشرق من ذلك (الفارابى تركى والغزالى والرازى فارسيان وابن سينا من خراسان أو أفغانستان وهكذا وهلم جرا) ولقد تورط (أرنست رينان) [٢٣] ـ المستشرق الفرنسى الذى عاش فى القرن التاسع عشر فى اتهام العقل العربى بالجمود والتحجر وعدم القدرة على التفكير الفلسفى الخلاق ، وسحب رينان هذا الاتهام على الجنس السامى بأكمله .

(١٠) إشكالية الفلسفة الإسلامية :

وتتمثل إشكالية الفلسفة الإسلامية فى الموقف الرافض لها من ثلاثة دوائر :

أولا : دائرة المستشرقين الذين زلت أقدامهم فى مستنقع العنصرية البغيضة من منطلق عقدة الاستعلاء عند بعض الفلاسفة الأوربيين . فهؤلاء يقولون : فلسفة عربية ، فلسفة إسلامية ، كلام فارغ !! لأن العرب من عنصر لا يطيق التفكير الفلسفى الشائك المعقد والممعن فى التعميم والتجريد . فالعرب فى رأى أرنست رينان ، وبما أنهم من العرق السامى فهم :

« حقًا تركيبًا أدنى للطبيعة الإنسانية ، فالروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة، أما الروح الآرية ـ الهندية الأوربية ـ Indo - European ـ فإنها تمتاز بالكثرة والتعقيد . . . » [٢٤].

ورأى أرنست رينان هذا الذى يرى فى الجنس السامى تركيبة دنيا للإنسان الرفيع . وهو إنسان الجنس الهندى / الأوربى (Indo - European) ليس رأيًا فرديًا معزولاً حتى يمكننا أن نضرب عنه الذكر صفحًا ، بحسبانه واحدًا من المغرورين المسرفين ــ وما أكثرهم وما أقل شأنهم وأضعف أمرهم ــ ولكنه للأسف يمثل رأيًا شائعًا عند الغربيين عن العرب . . . فمن الذين أثاروا هذه المسألة وأدلوا فيها بدلوهم كل من :

ــ الكونت جوبينو الذى ميّز الجنس الآرى كثيرًا عن الجنس السامى بصفة عامة .

ــ وكارل بيكر (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) الذى وصف الفنون الإسلامية بالتفكك وانعدام الاتساق النسقى ، وكذلك زعم بأن العقلية الإسلامية عقلية جمعية وأنها تفنى فى الكل الذى هو فى الخارج وفى الطبيعة الخارجة عند الإنسان والنزعات الفردية عند المسْلمين لا وجود لها . والكل يفنى ويخضع لذلك الكلى الموجود فى الخارج .

وبالمقارنة فإن العقلية الآرية ــ ومنها اليونانية والفارسية ــ فتمتاز بالفردية واحترام الذات وهما محك النظر الفلسفى (٢٥) . وأما جوتيه (٢٦) فقد تابع أرنست رينان فى زعمه الباطل أن العقلية السامية ــ والعربية خاصة ــ أقل من العقلية الآرية فى قدرتها على التفكير الفلسفى المعقد الشائك ،وحاول جوتيه كوزان الزعم بأن لغات الساميين تعكس بساطة وسذاجة العقلية السامية، بينما اللغات الآريه تعكس الطبيعة المركبة والشديدة التعقيد والذكاء التى يمتاز بها الآريون من الجنس الهندى/ أوربى (Indo - European) .

وثانيا : الدائرة الثانية هى دائرة مدرسة الرافضة للفلسفة الإسلامية عامة، وللمنطق خاصة،ويمثل هذه المدرسة الإمام أحمد بن حنبل وأبو عمرو بن الصلاح (من المحدثين) والإمام أحمد تقى الدين ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية . ومن هذا الاتجاه الرافض للفلسفة يرجع ممثلو المدرسة السلفية من المحدثين والمعاصرين . وهؤلاء يرون فى الفلسفة الإسلامية جسمًا غريبًا ، وينبوعًا وافدًا دخيلاً من ينابيع الفكر الأجنبية التى وفدت على الفكر الإسلامى الأولى ،فعكّرت ينابيعه الصافية الأولى وجعلتها مزيجًا مختلف التكوين متنازع الاتجاهات ، وهذا من شأنه أن يشوش على الفكر الإسلامى

ويتداخل مع مناهج التعليم الأولية التى ينبغى أن يوفر لها صفاء المورد وآحاديته ؛حتى يتحقق صفاء التلقى الأول الذى يضمن لنا تكريس الهوية الإسلامية العربية ، ويضمن لنا الولاء والانتماء الروحى والوجدانى والفكرى للوطن الأم ، وللأمة وتاريخها وميراثها الحضارى . . ولا شك أن تدريس الفلسفة الإسلامية ـ بالصورة الصحيحة ـ لا يتناقض مع تلك التوجيهات الصائبة ولكنه فقط يحصنها ويقويها ويضعها على قاعدة متينة من العقل والمنطق والبرهان ؛ حتى لا تكون تلك الهوية وذلك الولاء مجرد تشيع ومغالات ومجرد عاطفة قومية هوجاء لا تستند إلى دليل أو برهان . والمطلوب ليس هو التعصب الأعمى للتراث من حيث هو ؛ لأن التراث ما يمكن أن يوصف بأنه من أوهام القبيلة (أو الجنس البشرى) عند فرانسيس بيكون ، وإنما المطلوب هو الموقف النقدى الإيجابى الذى يحتفظ بالقيمة الجوهرية ،ويستغنى عن الجوانب السلبية والتى قد تجاوزها العقل والمنطق والزمن . فالتراث ـــ أى تراث وحتى التراث الإسلامى ـ إنما هو وضع أسلافنا من البشر ، ويحق لنا أن نأخذ منه وندع .

والمهم أن نفرق بين المصادر الأصيلة الحاكمة فى الإسلام وهى القرآن والسنة ، فهذه أصول الدين السماوى وينابيعه المبرأة من العيب والشك والخطأ ، وبين التراث الإسلامى الذى هو فهم أجيال المسلمين لمقتضى القرآن والسنة النبوية الشريفة ،والفلسفة الإسلامية ـ برغم كونها « تراث » إسلامى بهذا المعنى وبالتالى فهى ليست معصومة من المراجعة والنقد وحتى الرفض لبعض مقولاتها ولكنها بالرغم من ذلك لها خصوصية هامة جداً بالنسبة لتاريخ الفلسفة : تلك الخصوصية هى أنها الإرث الفلسفى الذى نشأ وترعرع فى كنف القرآن الكريم وكنف البيئة العربية الإسلامية وجدل الفكر الإسلامى مع الواقع ! وبهذه الخصوصية ، فإن الفلسفة الإسلامية تمثل أصداء الوحى الإلهى فى العقل البشرى والحوار والجدل الذى نشأ من جراء ذلك . فالقرآن الكريم إلى حد بعيد هو الذى حدد مباحث الفلسفة الإسلامية والقرآن الكريم هو الذى حدد إلى درجة كبيرة وجدان أولئك الرجال العظماء الذين وضعوا الفلسفة الإسلامية ،من الكندى وحتى ابن خلدون ، والقرآن الكريم هو الذى أثر تأثيراً كبيراً فى أفكار ومقولات أولئك الفلاسفة . وكل من يقرأ الفلسفة الإسلامية بقلب مفتوح يجد أثر القرآن الكريم واضحًا جليًا فى

مـقولات أولئك الفـلاسفـة ونظرياتهم. . . ولقـد حاولنا فى هذه الدراسـة التمهيدية أن نشير إلى ذلك الأثر القـرآنى حيثما كان ذلك ممكناً . . . ولعلها أحد النتائج العظمى التى خرجنا بها من هذه الدراسة هو إبطال الرأى القديم الذى نشأ أصلاً فى محضن الاستشراق أن الفلسـفة الإسلامية تفتقر تمامًا إلى الإبداع وأنها ليست سـوى فلسفة يونانية قـد كتبت باللغة العـربية ، وأنها ــ على أحسن الاحتـمالات ــ ليست سوى فلسفـة توفيقية ــ أو تلفيـقية ــ من عنصرين إسـلامى ويونانى ! . ولكن العنصر اليـونانى هو الأساسى ، وهو المهيـمن إلى درجة قـصوى . ولا نريد أن ننكر أبدًا تأثر الفلسـفة الإسلامـية بالفلسفة اليونانية ، فـذلك أمر أوضح من الشمس . ولكننا فقط نريد أن ننوه بالأثر الإسلامى القرآنى ، وهو أثرٌ كبيرٌ جدًا فى رأينا .

والدائرة الثالثة الرافضة للفسلفة الإسلامـية هى الدائرة العلمانية المعاصرة والتى ترى فى الفلسفة الإسـلامية دراسة تقليدية نظرية مـيتافيزيقيـة ليست لها جدوى ولا ملائمـة أو فائدة للواقع الراهن الذى ينبغى أن تحكمه احتـياجات سوق العمالة وضرورات التنمية المادية والاقتصادية، وهذه ليست فى حاجة إلى فلاسـفة أو مـيتافـيزيقـيين أو حتى مفكريـن نظريين ،ولكنها فى حـاجة إلى مهندسين ومحاسبين وأطباء وهلم جـرا . . ومن هنا جاء الضغط على أقسام الفلسفة وتهـميشها أو حتى إغلاقـها فى كثير من البلدان العربيـة ، والفلسفة أيضًا تعانى من « ضغط » المصروفات فى كثير من جامعات العالم .

وهذه النظرة للأسف الشـديد تنسى أن الإنسـان هو أسـاس التنميـة وأن التفكير وتنمية الفكر النقدى والتـفكير الإبداعى والتفكير الابتكارى هو أساس النهـضة والحـضـارة فى كل أمـة . وأن الفلسـفة هى العلـم الوحيـد الذى يتخـصص فى هذا المضـمار ؛ لأنهـا العلم الذى يتخـصص فى علم المناهج والذى هو علم العلوم ،وما من فكر أصيل جديد إلا ولـلـفلسفة فيه طرف أو مدخل ، كما قال الفارابى .

وهكذا تتـضافـر الدوائر الثلاث فـى الضغط على ذلك الجـانب الموكل بالإبداع والابتكار والتجـديد فى مجال الفكر والعلـم والذى هو مظنة النمو الحضـارى فى الأمة . وعـلينا فى هذا المجال أن ننظر إلى الأمـر برمتـه نظرة

جديدة ، ورحـم الله ابن رشد ، فـقد رد على جاحـدى الفلسفـة ومنكرى المنطق ردًا حادًا فى كتابيه :

(١) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال .

(٢) وكتاب الكشف عن مناهج الأدلة . . فـبين : استحالة التناقض بين الحكمة الحقة (الفلسفة الصحيحة) والشريعة لأن :

(١) القـرآن يتعـرض لكثيـر من الموضوعـات والمباحث التى هـى أصلاً موضوعات فلسفيـة : الوجود من حيث هو (الوجود العام) الزمان،المكان الأسماء ،القيم ، الأخلاق (الحق والخير والجمال) .

(٢) القرآن يدعو إلى النظر وإلى الملاحظة والتجربة وإلى استعمال العقل استـعمالاً أصـيلاً متـجددًا ،وكذلك الفلسـفة تدعو إلى الـفكر المتأمل وإلى التحقق والتثبت والاختبار (Testing) القائم على الحقائق .

(٣) القـرآن يتـصف بكل خـصـائص العلم والفكر الموضـوعى الدقـيق ويطالب بالدليل والبـرهان من الخصم ،وهو كذلك يقـيم دعاويه على الأدلة والبراهين وهكذا هلم جرا . . .

وكم كان المؤرخ البـريطانى الشهـير آرنولد توينبى مـصيبًا عندمـا قرر أن الحضارة ـ فى كل الحضـارات التى قام بدراستها ـ إنما تنشـأ بفضل الجهود العقلية الابتكارية التى تقوم بها الفئة القليلة من أهل الإبداع والابتكار [٢٧] .

(١١) تجديد الفلسفة الإسلامية :

إنه بالتأكيد لا يمكن للـفلسفة الإسلامية ـ إذا ما أريد لهـا النمو والتجدد والتأثيـر الإيجابى فى حيـاة الشعوب الإسلامـية ـ أن تستـمر كمجـرد سرد للتاريخ الفلسفى للأمة الإسلامية ،والذى استمر حيًا متجددًا حتى بداية القرن الخـامس عشـر الميلادى حين مـات ابن خلدون (توفى ابن خلدون فى عـام ١٤٠٦ م) ، ولا جدال فى أن ابن خلدون يعـتبر آخـر فيلسوف مـجدد من الطبقـة الأولى للفلاسـفة المسلمين ، من الذين تميّزوا بالابتكار والتـجديد ، والقـدرة الفائقـة على نسج نظريات جـديدة وتأسـيس علوم جليلة فى شـتى ضروب المعرفة . وبالرغم من الأثر الكـبير الذى أحدثه ابن خلدون فى أوربا

اللاتينية ، إلا أن تأثيره ـ لعوامل شتى ـ لم يكن بذلك العمق فى الشرق الإسلامى . فبينما نشأت أجيال من العلماء والفلاسفة وترعرعوا على مائدة الفكر الخلدونى الدسم ، بداية بفيكو الإيطالى ومروراً بمكيافيللى ، وأوجست كونت ودركايم لا على سبيل الحصر ، وانتهاء بإسبنجلر وتوينبى ، فإن الاهتمام بابن خلدون ـ بعد الطبقات الأولى من تلاميذه المباشرين فى القاهرة، ومنهم المقريزى ـ لم يبتدئ إلا بعد رجوع طه حسين من باريس ونشر بعض النتائج التى توصل إليها فى رسالة الدكتوراه والتى كانت عن فكر ابن خلدون! ولقد أثارت تلك النتائج ـ التى كان بعضها سلبيًا فى تقييمه لفكر ابن خلدون فى بعض الجوانب الجوهرية ـ بعض المفكرين من ذوى النزعة القومية الذين رأوا فى النيل من ابن خلدون ومن فكره نيلاً من الأمة العربية بأكملها ممثلة فى شخص ابن خلدون . . وهكذا نهض ساطع الحصرى وانبرى للرد على طه حسين وللدفاع عن ابن خلدون، ولا أدل على صحة هذا الموقف من رواية نقلها د . على عبد الوافى فى مقدمة تحقيقه « لمقدمة » ابن خلدون عن محادثة جرت بين الإمام محمد عبده وشيخ الأزهر آنذاك عند رجوع الأول من باريس بعد فترة النفى السياسى التى قضاها هنالك !

ـ لماذا لا تدرسون « المقدمة » فى الأزهر ؟

ـ لأنه لم يجر العرف بتدريسها فى الأزهر !

ـ ولكن هنالك أشياء ومواضيع كثيرة لم يجر العرف بتدريسها ولقد قمنا بإدخالها فى المنهج الأزهرى ! !

ـ هذا صحيح !

ـ وماذا إذن عن المقدمة ؟

ـ دعنا الآن من ذلك !

ولقد لمس الإمام محمد عبده ـ أثناء وجوده فى باريس ، واتصاله بالعلماء الفرنسيين وبالمستشرقين منهم خاصة ـ مدى تأثرهم بآراء ابن خلدون، ومدى التقدير والاحترام الكبير الذى يكنونه لابن خلدون ، وهاله أن يستمر ذاك التجاهل اللامعقول لابن خلدون من جانب سلطات الأزهر ، خاصة وابن خلدن قد قضى آخر حياته وتوفى فى القاهرة ! وكانت

له جـولات وصولات مـشهودة فـى الدوائر العمليـة هنالك !! وفى الأزهر خاصة!!

إن الطريق إلى تجديد الفلسفة الإسلامية يمر عبر أبوابها الرئيسية المتمثلة فى أولئك العمالقـة من الفلاسفة الإسـلاميين الذين امتازوا بالتـجديد وبالأصالة وبالقـدرة العظيمـة على اسـتيـعاب الفكر العـالمى آنذاك فى إطار المنهـجيـة الإسلاميـة وهؤلاء الفلاسفة فـريق كبير، ولكن تظل هنالك بـعض الأسماء اللامعة ونذكر منهم :

١ ــ ابن سـينا وتجديده الأسـاسى فى مجـال نظرية المعـرفة والمنهـجيـة العلمية.

٢ ــ الإمام الغزالى ولقد اصطلح بمشروع جبـار لأسلمة المعرفة كلها قام به منفردًا .

٣ ــ ابن طفيل ولقد بذل مجهودًا غـير عادى فى تلخيص كل محاولات التجديد الفلسفى فى إطار يلتزم الإسلام فى خطوطه الرئيسية .

٤ ــ ابن رشـد وما تميز به مـن النظرة العلميـة الصارمـة ومن العقـلانية الرصينة، وكذلك إسهامه فى مجال المنهجية العلمية .

٥ ــ ابن خلدون وهو فليسوف أصيل بكل المقاييس ويمثل البوابة الرئيسية فى مجال منهجية العلوم الإنسانية .

٦ ــ الحسن بن الهـيثم وإسهامـه الأساسى فى مجـال المنهجية العلمـية التجريبية .

٧ ــ جابر بن حيان وإسهامه الأساسى أيضًا فى مـجال المنهجية التجريبية على وجه الخصوص .

٨ ــ أئمة المذاهب الأربعـة ، ومناهجهم فى الاسـتنباط وقيـاس الغائب على الشاهد .

٩ ــ المتكلمون ومناهجهم فى الاستبدلال ــ خاصة المعتزلة والأشاعرة .

ولقد جاءت قدرة أولئك الرجال فى تجديد الفكر وفى التعبير عن المقولات الإسلامية الأساسية من خلال المشروع العلمى نفسه ، نسبة إلى الملكة الفائقة التى تميزوا بها والتى مكنتهم من عمل تأليف طبيعى بين نظرة الإسلام الشمولية الكلية إلى الكون والحياة الإنسانية وبين العلوم الأجنبية التى وجدوها أمامهم . . وكانت نتيجة ذلك التأليف بروز العلوم الإسلامية الجديدة التى فجرت المعرفة الإنسانية فى كل المجالات ،ومهدت الطريق لبزوغ الحضارة الإسلامية الراقية الزاهية والتى تميزت بذلك الحب العميق للعلم وللمعرفة .

ولقد كان للقرآن الكريم أثرٌ بالغٌ فى التكوين الفكرى وفى التعليم الأساسى الذى تلقاه أولئك العمالقة ، ومن النظر فى سيرهم نجد أن القاسم الأعظم المشترك بينهم أنهم قد حفظوا القرآن الكريم كله قبل بلوغهم السنة العاشرة من عمرهم . . . ولقد جاء القرآن الكريم بثورة فى التصورات وبانفجار فى المعرفة والمعلومات والمبادئ الأساسية . . وجاء كذلك بدعوة جديدة إلى منهج جديد لدراسة الظواهر المختلفة . منهج مختلط يأخذ بالاستنباط وبالاستقراء وبالتمثيل ، كما يأخذ بالوحى السماوى وبالإلهام وبالحدس العقلى والروحى والقلبى الصادق الصافى . وكان هذا المنهاج الجديد هو السر الكامن وراء الطفرة العالمية والحضارية التى تحققت فى ظل الحضارة الإسلامية .

فلابد إذن من قراءات جديدة للفكر الكلامى والأصولى والفلسفى ، وللفكر السينوى والغزالى وللرشيدية ولابن طفيلية وكذلك للفكر الخلدونى. . وذلك فى ظل العلوم المعاصرة طبيعية كانت أو إنسانية ، ولابد أن تتلاحم تلك القراءات وتتفاعل مع الظروف الدينامية التى تمر بها البشرية عامة والأمة الإسلامية خاصة ، مما يحقق الإحياء العظيم للفكر الإسلامى ، لا على أنه تراث من الماضى ، ولكن على اعتبار أنه فكر حى نام ومتفاعل مع الحياة، وباعتبار أنه فكر متجدد يمثل حضارة خالدة وباقية وحية أبدًا ومتجددة على الدوام . تلكم هى الحضارة الإسلامية . ولئن مرت هذه الحضارة بأوقات

عصـيبة وبأزمـات وبفترات من الأفـول والاضمحـلال ، إلا أن روحها حـية متوقـدة وضميرها نابض بالأمـل والحياة ،وهى حـضارة تنطوى على قـبس مقـدس ، هيهـات هيهـات أن ينطفى أو تموت جذوته ، بـل تبقى أبدًا حـية ومتجددة حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

سبـحانك اللهم وبحـمدك ، نشـهد أن لا إله إلا أنت ، نستـغفـرك ونتوب إليك . ونصلى ونسلم على الحبـيب المصطفى ﷺ وعلى آله وصحبـه الطيبين الطاهرين .

هوامش ومراجع

(١) ولقد شهد هذه المحاضرة كاتب هذه الدراسة وسعد بها كثيراً .

(٢) انظر فى ذلك :

د . زكريا بشير إمام : أساليب الحجاج فى القرآن الكريم :

مجلة كلية الآداب ـ جامعة الإمارات ـ العين ١٩٩٠م .

(٣) القرآن الكريم : (النساء : ٨٢) .

(٤) القرآن الكريم : (النحل : ٨٣) .

(٥) محمد على أبو ريان ـ تاريخ التفكير الفلسفى فى الإسلام ـ ص ٤٧ .

انظر فى ذلك :

أبو حامد الغزالى : القسطاس المستقيم ـ حيث استخرج الغزالى نظرية القياس من القرآن الكريم وكذلك الشرطى المتصل والشرطى المنفصل ـ وسمى ذلك بالموازين الخمسة .

وانظر كذلك :

د . زكريا بشير إمام : أساليب الحجاج فى القرآن الكريم (٢) :

مجلة كلية الآداب ـ جامعة الإمارات ١٩٩١م .

(٦) انظر فى ذلك :

د . زكريا بشير إمام : الاستدلال الاستقرائى فى القرآن الكريم (٣) .

(٧) انظر فى ذلك :

د . زكريا بشير إمام : استخدام التمثيل فى القرآن الكريم (٤) .

ينشر قريبا إن شاء الله .

(٨) د . عبد السلام المجالى : رئيس الجامعة الأردنية الأسبق (حاليًا رئيس الوزراء الأردنى) جاء ذلك فى الكلمة التى وجهها إلى المؤتمر الفلسفى الأول الذى نظمته الجامعة الأردنية عام ١٩٨٣ م فى عمان ولقد نشرت أبحاث هذا المؤتمر فى كتاب بعنوان ؟

(٩) القرآن الكريم : (البقرة : ١٧٠) .

(١٠) القرآن الكريم : (الملك ١١ ، ١٢) .

(١١) القرآن الكريم :(محمد : ١٢) .

(١٢) القرآن الكريم : (الحج : ٤٦) .

(١٣) القرآن الكريم : (آل عمران : ١٩٠ ، ١٩١) .

(١٤) لمزيد من التفاصيل عن حركة النقل وعن النقلة فيمكن الرجوع إلى :

١ ــ أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام .

٢ ــ د . عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى حتى أيام ابن خلدون .

٣ ــ د . عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب .

(١٥) القرآن الكريم : (آل عمران : ١٨) .

(١٦) انظر فى ذلك :

د . زكريا بشير إمام : الفلسفة النورانية القرآنية عند الغزالى ــ الناشر مكتبة الفاح العين ــ الكويت ١٩٨٩ م الفصل الأول والثانى .

(١٧) القرآن الكريم : (يونس : ٦٢) .

(١٨) القرآن الكريم : (لأنبياء : ٧) .

(١٩) القرآن الكريم : (النساء : ٦٢) .

(٢٠) القرآن الكريم : (الكهف : ٨٠) .

(٢١) القرآن الكريم : (الكهف : ٨٢) .

(٢٢) القرآن الكريم : (يونس : ٤٤) .

(٢٣) آرنست رنيان : تقدم العلم .

انظر أيضًا : د . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام مجم ١٩ .

(٢٤) المصدر السابق ــ ص ١٩ .

(٢٥) المصدر السابق ــ ص ١٨ .

وانظر أيضًا :

كارل هينرش بيكر : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ترجمة الدكتور / عبد الرحمن بدوى .

(٢٦) جوتييه : المدخل إلى الفلسفة الإسلامية (الترجمة العربية) ص ٦٦ الاقتباس من د . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١٩ .

(٢٧) Arnould Toynbee : A Study of History

Obridged by D . C . Somer vell , Offord , 1947 .

الكندي
فيلسوف العرب
ورائد الفلسفة الإسلامية

الكندي فيلسوف العرب
ورائد الفلسفة الإسلامية

(أ) تمهيد :

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس بن معدى كرب بن معاوية . . . ينتهى نسبه البعيد إلى كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان (١) .

كان أبوه إسحاق بن الصباح أميرًا على الكوفة ، من قبل الخليفة المهدى والخليفة هارون الرشيد، وكان جده الأشعث بن قيس ، من أصحاب النبى ، ﷺ ، وكان الأشعث هذا قبل ذلك ملكًا على جميع كندة ، وكان قيس بن معدى كرب ملكًا على جميع كندة ـ أيضًا ـ رائعًا ، عظيم الملك بعيد الشأو كريمًا أروعًا . وقيس هذا هو الذى مدحه الأعشى كثيراً . ومن أروع قصائد الأعشى فى قيس بن معدى كرب الأربع الطوال :

(أ) لعمرك ما طول هذا الزمن ... على المرء إلا عناءٌ مُعنّ

والتى يقول فيها ، مادحًا قيسَ بن معدى كرب :

ولكن ربى كفى غربتى ... بحمد الإله فقد بلّغن
أخا ثقة عاليًا كعبه ... جزيل العطاء كريم المنن
كريمًا شمائله من بنى معاوية ... الأكرمين السنن

(ب) والطويلة الثانية التى مطلعها :

رحلت سمية غدوة أجمالها ... غضبى عليك فما تقول بدا لها

والتى يقول فيها مادحاً قيس بن معدى كرب :

ولقد نزلت بخير من وطئ الحصى ... قيس فأثبت نعلها وقبالها
ما النيل أصبح زاخراً من مده ... جادت له ريح الصبا فجرى لها

زبدًا ببابل فهو يسقى أهلها رغدًا تفجره النبيط خلالها
يومًا بأجود نائلاً منه إذا نفس البخيل تجهمت سؤالها
الواهب المائة الهجان وعبدها عوذًا تزجى خلفها أطفالها

(جـ) والطويلة الثالثة والتى مطلعها :

أأزمعت من آل ليلى ابتكارا وشطت على ذى هوى أن تزارا

(د) والطويلة الرابعة والتى مطلعها :

أتهجر غانية أم تلم أم الحبل واهٍ بها منخذم

والتى يمدح فيها قيس بن معدى كرب (معد يكرب) فيقول :

هو الواهب المائة المصطفاة كالنخل طاف بها المجترم

وأبو يوسف يعقوب بن إسحاق ، الملقب بالكندى ، هو رائد الفلسفة الإسلامية وفيلسوف العرب والمسلمين وسليل الملوك من كندة ، عانى تحصيل العلوم العربية والأجنبية فى وقت مبكر من حضارة الإسلام (١٨٥ ــ ٢٥٣ هـ) وتجشم صعوبات الفلسفة ، قبل الفلاسفة المسلمين العظام ، الفارابى وابن سينا ، وساهم مساهمة كبيرة فى المشروع الحضارى العملاق الذى بموجبه نقل تراث الأمم القديمة ، ذات الحضارات الزاهية ، من فارس والهند واليونان إلى اللغة العربية .

(٢) إسهامات الكندى الفلسفية :

من إسهامات الكندى الرائدة ، قيامه بنقل عدد كبير من الكتب العلمية والفلسفية والأجنبية إلى اللغة العربية ، وإصلاحه لكثير من الترجمات الركيكة (من ذلك إصلاحه لترجمة كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس المنسوب خطأ إلى أرسطو) . كذلك فقد قام الكندى بوضع أول معجم للألفاظ الفلسفية ووضع كثيرًا منها هو نفسه (كالأيس ، الليس ، والآيس ، واللايس . . وهلم جرا) .

ولقد بلغ الكندى أوج المراتب العلمية والوظيفية عندما عينه الخليفة المعتصم بالله العباسى ، مؤدبًا وأستاذًا لابنه أحمد ، وهو الخليفة الذى أهدى

إليه الكندى أعظم وأطول مؤلفاته الفلسفية : « كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى » .

وتأتى أهمية الكندى فى الدرجة الأولى ؛ لما اتصف به من أصالة وريادة فى المواضيع الفلسفية التى طرقها . من ذلك قوله بحدوث العالم ورفضه لنظريات الفلاسفة اليونانيين ، أفلاطون وأرسطو ، والتى تقول بقدم العالم وقدم المادة . ولقد قدّم الكندى براهين كثيرة ، حاول بها إثبات تناهى الزمان والمكان والأجسام ، ومن ثم اتخذ هذه البراهين مقدمات ضرورية لإثبات حدوث العالم . . ولا يضير الكندى فى شىء أنه ربما لم يكن أول من قال بحدوث العالم ، أو أنه قد أخذ هذه الفكرة من المتكلمين ، فإنه رغم كل ذلك أول فيلسوف يقدم صياغة فلسفية صارمة لدليل حدوث العالم .

ولابد أن الكندى كان يلم إلمامًا جيدًا بلغات أجنبية كثيرة ، ويترجح لدىَّ أن الكندى كان يجيد اليونانية والفارسية والهندية ــ على أقل تقدير ــ وذلك لما قام به من ترجمات جيدة ، ولأن المؤرخين القدماء وصفوه بأنه كان من حذاق الترجمة. ويقول صاعد الأندلسى نقلاً عن أبى معشر فى كتاب المذكرات قوله: (إن حذاق الترجمة فى الإسلام خمسة : حنين بن إسحاق ويعقوب بن إسحاق والكندى وثابت بن قرة الحرانى وعمر بن الفرخان الطبرى) (٢) ، وكذلك فإن اختياره معلمًا لابن الخليفة يدل على أنه كان الأفضل والأحسن فى مجال العلم والتعليم .

والكندى لم يكن فيلسوفًا فحسب ، بل كان على عادة علماء العرب وفلاسفتهم طبيبًا وعالمًا موسوعيًا ، قد بلغ أعلى درجات التحصيل العلمى والفلسفى ، فقد كان الكندى يحذق الرياضيات والهندسة والطب والموسيقى وعلوم الحكمة والفلسفة ، وذلك إلى جانب إلمامه باللغات الأجنبية وعلوم الدين التقليدية ، ولقد حفظ القرآن الكريم فى صباه كما حفظ مقدارًا كبيرًا من الشعر العربى وألمّ إلمامًا ممتازًا بآداب العربية . ويقال: إنه كان أقرب إلى المعتزلة ــ وهذا ليس ببعيد . ولقد دافع الكندى عن الفلسفة دفاعًا مستميتًا ضد بعض الفقهاء وبعض علماء الدين من ذوى الأفق الضيق ومن الذين

يضيقون رحمة الله الواسعة ونعـمته الكبرى على الإنسان ، مخلوقًا كريمًا من رَوْح الله وروحه ، ونفخته التى صار بها الطين إنسانًا سويًا ، يسمع ويرى ، وله القلب والفؤاد ، وكل أولئك كان عنه مسؤولا . ومن أجل ذلك يقال: إن الله خلق آدم على صورته ،أى مخلوقًا عاقلاً مفكرًا ذا نفس وقلب وروح .

وهكذا نشأ الكندى فى بيت عريق فى الجاهلية والإسلام ، واجتمعت فيه خـصائل الملك والمجـد والثراء ، فطـرة وتربية ووراثة ، ولقـد ورث من آبائه وأجداده ملوك كندة ، علو النفس ، وصفاء القـريحة وحدتها والذكاء العظيم والذاكرة والشاعرية ، وبُعْد الهمة والشجاعة والكرم ، كما ورث منهم عبقرية كندة ، وشمـوخ أحلامهم ، ورجاحة رأيهم ، ومـقدرتهم الفائقة فـى البيان واللغات والشعر . . . تلـكم العبقرية التى بلغ ذروتها شاعـر العربية الجاهلى امرؤ القيس وهو أيضًا من أبناء ملوك كندة ومن شعـرائهم الذين فجروا اللغة العربية بيانًا وقصيدًا وسحرًا .

والكندى أول فيلسوف فى الإسلام ، فلم يلقب قـبله أحد بالفيلسوف ، كما كان أول من لقب بفيلسوف العرب .

ونختتم هذه الإشارة إلى إسهـامات الكندى ، ببيان أنه كان من أوائل من استحـدثوا مبحث التوفـيق بين الدين والفلسفة والوحى والعقل . فـقد كانت آراؤه فى الإلهيات تؤسس على منحى عقلانى صـارم يعوِّل فيه على البراهين والأدلة العقلية أكثر مما يعوِّل على النص الشرعى . ولقد تبعه فى هذا المبحث كل من جاء بعده من الفلاسـفة المسلمين ، وعظم هذا المبحث ، وتطور حتى أصبح من أخص خـصائص الفلسـفة الإسلامـية ومن سمـاتها الأساسـية . ولاينتـهى حديثنا عن إسـهـامات الكندى من دون أن نذكـر أيضًا أنه أول من صنف العلوم من منظور إسـلامى تعـددت فيـه مناهج المعرفـة : وحيًا إلهـيًا وعقلاً استدلاليًا وشهادة يقينية مبـاشرة من الحواس، بينما كان فلاسفة اليونان يعتمـدون على الحواس والعقل (أفلاطون وأرسطو) ولا يجـدون حاجة فى نفوسـهم إلى الاعتراف إما بالوحى أو الإلهـام مصدرين موثوقين مـن مصادر المعـرفة . ولقـد تابع كل من الفـارابى وابن سـينا الكندى فى هذا الاتجـاه . كذلك فإن الكندى قد أسهم إسهامًا كبيرًا فى كل العلوم التى طرقها ، فهو لم

يكتف بالنقل عن المصادر الأجنبية، وإنما كان يضفى على كل ذلك من عبقريته الفذة شرحًا وتعليقًا وتنقيحًا وإضـافة . ولعلنا نرى بصماته الخاصة فى العلوم التى اهتم بها كالرياضـيات والفلك والكيمياء والموسيـقى والعلوم الإنسانية . ولكن يبقـى معجـمه الفلسـفى والكلمات الكثـيرة التى ابتدعـها على سـبيل الصياغة والسك على غير مثال (Coinage) . . . ويبقى هـذا المعجم درة أو جوهرة إنجازاته العلمية والفلسفـية واللغوية من غير منازع . ولعلنا نستطيع أن نقدر تقـدم الكندى على الزمن وعلى معاصـريه بالاهتمام الكبـير الذى أولاه للمنهج الاسـتدلالى الاسـتنبـاطى الذى جعله مـتطلبًا أسـاسيًا ، ليس فـقط للفلسفة ولكن لسائر العلوم . ويمتاز الكندى على أفلاطون فى هذا الصدد أنه قد عـبر عن هذا المنهج واتبعـه اتباعًا دقيـقًا فى كل ما كتب وألف . تشـهد بذلك الصياغة الرياضية الدقيقة الصارمة لرسائله الفلسفية . ولئن نبه أفلاطون قبله إلى أهمية الرياضيات فى المنهجـية الفلسفية إلا أن محاورات أفلاطون ــ وكما هو معروف ــ أقرب إلى الصياغات الأدبية الشاعرية .

(٣) الكندى والمعتزلة :

هل كان الكندى واحدًا من المعتزلة ؟

ليست لدينا معلومات دقيقة فى هذا الصدد ، ولكننا نرجح أن الكندى لم يكن أبدًا بعيدًا عن هذه الفرقة ذات الاتجاه العقلى الصارم . فهو يهتم بمباحث العدل والتـوحيد وهمـا الأصلان الكبيـران من الأصول الخمـسة للمعـتزلة . والكندى بعد ذلك وثيق الصـلة بالخلفاء العباسـيين : المأمون والمعتـصم وهما الخليفتان اللذان عـرفا بميولهما المؤيدة لحركة الاعتـزال وخاصة المأمون . ولقد اختـاره المعتصم معـلمًا ومؤدبًا لابنه . ومن ناحية ثـالثة قد أصابه مـا أصاب المعتـزلة من فتنة واضطهاد، فطرد من القـصر وفقد وظيـفته كطبـيب للخلفاء ومؤدب لأحمد بن الخليفة المعـتصم . ولم يوقف الأمر عند هذا الحد ، فلقد منى الكندى بكارثة حقـيقية وخسارة فـادحة عندما أخذت كتـبه وصودرت . ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾ .

لكل شىء إذا ما تم نقصـان   فلا يسر بطيب العيش إنسان
هى الأيام كما شاهدتها دول   من سره زمن ساءتـه أزمـان

ولقد أجمع قدامى المؤرخين على الإشادة بالكندى وبعبقريته الفذة ، كما أجمعوا على تسميته (فيلسوف العرب) إلا أن الوزير جمال الدين القفطى صاحب كتاب (أخبار العلماء بأخبار الحكماء) يسىء الظن بالكندى ويحاول النيل منه . يقول القفطى فى ذلك :

« وكان مع تبحره فى العلم يأتى بما يصنفه مقصراً ، ويذكر حججًا غير قطعية ، ويأتى مرة بأقاويل خطابية ، وأقاويل شعرية، وأهمل صناعة التحليل التى لا تتم صناعة المنطق إلا بها . فإن يكن يجهلها فهو نقص عظيم، وإن يكن ضن بها فليس ذلك من شيم العلماء . وأما صناعة التركيب التى قصدها فى تواليفه فلا ينتفع بها إلا المنتهى » وكذلك فعل الجاحظ فى (البخلاء) إذ اتهم الكندى بالبخل .

وفى محاولة لإعطاء صورة للكندى أكثر اعتدالاً واتزانًا يورد القفطى فى ضمن أخباره عن الكندى رأيًا آخر هو رأى ابن جلجل الأندلسى صاحب (طبقات الأطباء والحكماء) المتوفى ٣٧٧ هـ . ورأى هذا الأخير عن الكندى رأى طيب ، فهو يمجد الكندى وينوه به كواحد من أبرز الأطباء العراقيين ، كما يشيد بعلمه وكرامة محتدة كسليل أصيل للملوك من كندة . ورأى ابن جلجل قيم ؛ لأنه يدل على معرفة أهل الأندلس بالكندى وبمكانته الرفيعة فى تلك الفترة المبكرة من التاريخ . ويعطى أيضًا صورة موازية ومقابلة لتلك الصورة التى قدمها القفطى عن الكندى والمذكورة آنفًا .

(٤) تلاميذ الكندى :

لابد أن الكندى كان له تلاميذ كُثر ولكن التاريخ أهملهم ونسيهم ولم يذكر منهم إلا أحمد بن الخليفة المعتصم وأبا إسحاق إبراهيم المنطقى ، الذى درس المنطق على الكندى ، وابن كرينب ، وهو أحمد بن الحسين بن إبراهيم ابن يزيد الكاتب أحد المتكلمين فى ذلك العصر . أما أشهر تلاميذ الكندى من الفلاسفة فهو أحمد بن الطيب السرخسى . وأما إشارة القفطى إلى بعض تلاميذه ووراقيه ، ومنهم حسنويه ونفطويه وسلمويه ورحمويه ، فإننا نرجح أنهم كانوا مجرد وراقين ولم يكونوا تلاميذ له . . كانوا مجرد ناسخين لما كان يمليه عليهم . ويبقى التلميذ الوحيد الذى أشار إليه القفطى هو أحمد بن

الطيب السرخسى .

(٥) تعليمه ورعاية الدولة له :

لا نعرف الكثير عن الفترة الأولى فى تعليم الكندى ، ولا الشيوخ الذين تلقى العلم على أيديهم فى تلك الفترة . . ولكننا نستطيع أن نفترض ، بلا مجازفة كبيرة ، أنه تلقى أفضل تعليم متاح فى ذلك الوقت ؛ لأن والده كان حاكمًا على الكوفة ، وكانت الأسرة ذات ماضٍ عريق فى العلم والمجد . ولابد أن والد الكندى ، قد اهتم كثيراً بتعليم ابنه النابهة . ولابد أنه قد جلب له أفضل الأساتذة والمعلمين والمأدبين على عادة الأسرة الثرية فى ذلك العهد . وإذا تذكرنا أن الأسرة كلها كانت فى رعاية المأمون وتحت كفالته ، وهو الخليفة العباسى المستنير ، الذى كان يرعى العلم والتعليم ، والذى كان نقل التراث الأجنبى يمثل هاجسه الأول والأخير ، فإننا لا نستغرب أن يجد الكندى من التعليم ما كان قمينًا أن يضعه فى قمة الهرم العلمى لذلك العصر .

كذلك فإن مسألة رعاية الدولة ، والخليفة شخصيًا ، للعلم وللعلماء والمتعلمين ، لهى أمر يستحق الوقوف عنده والتنويه به ؛ لأنه النظام الأكثر تشجيعًا للعلم والعلماء ، ونعنى بذلك نظام رعاية الدولة للعلماء وكفالتهم وتحفيزهم ماديًا ومعنويًا على النبوغ والعطاء العلمى المتميز . وهو النظام الذى عرفته أوروبا بنظام الرعاية (Patronage System) ولا شك أن منشأ هذا النظام كان عربيًا ، وعلى وجه التحديد عُمل به لأول وهلة فى عهد خلفاء الدولة العباسية الأولى : أبى جعفر المنصور ، وهارون الرشيد ، والأمين والمأمون . أما فى أوروبا قبل النهضة ، فقد كانت الكنيسة تحتكر العلم والدين جميعا ، ولا تسمح سلطات الكنيسة لأحد من خارج الهيئة اللاهوتية بتناول مسائل العلم والدين ، ناهيك من أن تقدم لهم الحوافز والجوائز .

ولا شك أن نظام الرعاية الرسمية هذا للعلم والعلماء هو العامل الأكبر فى ازدهار العلم والفلسفة والآداب على عهد الدولة العباسية . كما أنه يعطينا تفسيرًا علميًا لانفجار المعرفة والآداب فى ذلك العهد ، ذلك الانفجار المعرفى الذى لم تعرف له البشرية مثيلاً فى تاريخها الطويل قبل ذلك ، وهو يوازى

ويماثل انفجار المعرفة فى القرن العشرين وخاصة فى العقود الخمسة الأخيرة ، منذ اندلاع الحرب العالمية الثانية . ولاشك أننا نجد أنفسنا فى حيرة شديدة وفى انبهار وإعجاب للإنجازات العلمية والفلسفية التى فجرها فلاسفة الإسلام وعلماؤه منذ القرن الهجرى الثانى ، وحتى نهاية القرن الهجرى الخامس . ونعجب ــ على وجه الخصوص ــ إزاء ذلك الإنتاج العلمى والفكرى الهائل الذى أفرزته قرائح أولئك الإسلاميين ، عندما نقارنه بقلة إنتاج المتأخرين المعاصرين من علمائنا وفلاسفتنا فإننا نأسف للفارق الكبير بيننا وبين أولئك الإسلاميين الأوائل . ولا شك أن العامل الأساسى فى نبوغ أولئك الإسلاميين هو ما كانوا يلاقونه من تحفيز وتشجيع يصعب على المرء أن يتصوره الآن . يكفى أنهم كانوا سدنة الحكم وزينة الملك وجلساء الأمراء والسلاطين ونجوم المجتمع الساطعة ، وكانت تهدى لهم الضياع والمساكن والدور والبساتين ، وكانت كتبهم ومؤلفاتهم تلقى الإشادة والتنويه الرسمى والشعبى . . . وكانت توزن بالذهب ، ولنا أن نقارن وضع العلماء والفلاسفة اليوم . . فى العالم العربى الإسلامى . . ونسأل من هم نجوم المجتمع اللامعين اليوم ؟ وفى السودان تحكى قصة طريفة عن أستاذنا الجليل الدكتور عبد الله الطيب،أحد أبرز العلماء والأدباء فى السودان والعالم العربى اليوم. . ذهب بروفسور عبد الله الطيب ــ فيما تروى القصة ــ إلى وزارة التجارة لأمر من أموره . . . فمنعه موظف الاستقبال من دخول الوزارة . . ولم يتعرف عليه . . وبينما هو واقف يحاول إقناع ذلك الموظف بالسماح له بالدخول ومقابلة الوزير . . . جاء فى هذا الأثناء لاعب الكرة السودانى المشهور آنذاك « جكسا » ، فما كان من الموظف إلا أن وقف له محييًا ومستقبلاً وممهدًا له كل سبيل إلى لقاء الوزير . هنا انصرف البروفسور عبد الله الطيب قائلاً فى تهكم وسخرية :

ــ لو كنت « جكسا » ، لأمكننى مقابلة الوزير ! ولعرفنى كل أحد ! ولكن خسارة ما أنا « بجكسا » ! إذن فلقد كانت الظروف كلها مهيأة تهيؤًا مناسبًا جدًا لظهور هذه الشخصية الجليلة . . . وكان القدر قد أعد كل شىء من أجل الكندى :

نسب عريق ، يرجع إلى الملوك الأشاوس من كندة يعرب من قحطان وأسلاف عظام ملؤوا الزمان والمكان والأفق ، فقيس بن معدى كرب ــ أو معد يكرب ــ أزهى الملوك العظام من كندة والأشعث بن قيس الصحابى الجليل الذى ورد على الرسول الكريم عام الوفود فى وفد كبير من آل كندة، فأسلم وحسن إسلامه وجاهد فى الله حق جهاده ،وخرج فى سبيل الله مجاهدًا ولم يرجع أبدًا إلى ربعه فى اليمن أو نجد وإنما استقر به المقام فى مدينة الكوفة التى أسسها المجاهدون من أساطين الفتح الإسلامى العظيم،والأشعث بن قيس هو الذى أسس الدار التى ولد فيها الكندى فى الكوفة ، ومن جانب آخر فقد كانت الكوفة والبصرة القريبة منها تشهد ميلاد أعظم حركة عقلانية فى الإسلام .. تلكم هى حركة الاعتزال .. فقد كان العصر زاهيًا بالرجال، من ذوى العلوم والألباب ، وكانت الحضارة الإسلامية تعيش أفراح ميلاد أعتى موجة فكرية وفلسفية عرفها التاريخ .. ولقد كان الكندى على موعد مع القدر فى كل ذلك ... وكانت صلته بالمعتزلة تفتح له أوسع أبواب الفكر وأرحب آفاق العقل ... كذلك كانت صلته برموز المعتزلة، تفتح له أبواب النفوذ والسلطان،فقد كان المعتزلة يومها مقربين جدًا من مركز الخلافة العباسية وكانوا يمثلون حزب الدولة ورجالاتها فى مجال الدعوة والفكر .. خصوصًا فى عهد المأمون الذى كان شديد التعصب للمعتزلة مقربًا لهم مبغضًا لخصومهم من حنابلة وجبرية وسلفية ... ولقد كان للكندى نصيب كبير من الحظوة لدى خلفاء دولة بنى العباس الأولى ، فقد كان طبيبًا للخلفاء ، نافس ذلك الأطباء التقليديين من نصارى ويهود ، ومن هنا جاء حقد وعداوة ابنى موسى بن شاكر له ، وكيدهما له.. وبلغ ذروة النفوذ والمجد ، عندما عينه الخليفة المعتصم بالله العباسى أستاذًا ومؤدبًا لابنه أحمد .

إذن فلا شك أن المعتزلة كانوا من بين الشيوخ والأساتذة والمربين الذين تلقى الكندى عنهم طائفة من العلوم ، خاصة فى مجال الفلسفة والرياضيات والهندسة والكلام ، كما لابد أنه قد تلقى جزءًا من تعليمه على يد أولئك النصارى من أطباء وحكماء والذين كانت قصور بنى العباس عامرة بهم

وبعلومهم ومهنهم الطبية والفلكية والهندسية والمنطقية ، وظل هذا هو الوضع السائد إلى أن جاء الفارابى فانتزع منهم الإمامة الفلسفية والعقلية ، وجاء الشيخ الرئيس فانتزع منهم إمامة العلوم الطبية والنفسية . أما علوم القرآن والسنة وآداب العربية وعلومها والشعر والثقافة الإسلامية فلابد أنه تلقى كل ذلك فى فترة مبكرة من حياته ، على يد طائفة من الأساتذة الكرام الذين نسيهم التاريخ ؛ لأنهم كانوا يقدمون التعليم الأساسى لكل الناس فهم الجنود المجهولون حقًا فى كل زمان ومكان .

وهكذا تبرز العناصر التالية كعناصر أصيلة فى تكوين شخصية الكندى الفكرية والفلسفية :

(١) التعليم الإسلامى الأساسى ، والذى يشمل حفظ القرآن الكريم ، والإلمام بعلومه وبالسنة وباللغة العربية ، وآدابها والشعر وموازينه .

(٢) الإرث الثقافى والوجدانى الاجتماعى للبيت الكندوى ، الذى أسسه قيس بن معدى كرب والأشعث بن قيس من ملوك كندة وأساطينهم .

(٣) العامل الاعتزالى والذى كان له جانبان: أ ـ تعليمى وفكرى، ب ـ اجتماعى وسياسى .

(٤) التعليم الأجنبى والمتمثل فى علوم اليونان وفارس والهند .

(٥) عمل الكندى كمترجم وناقل للعلوم الأجنبية وعمله فى القصر طبيبًا ومؤدبًا لأحمد ابن الخليفة المعتصم بالله .

(٦) صلته المهنية بالأطباء النساطرة والسريان .

(٧) بيئة الكوفة والبصرة وبغداد ـ مدينة السلام ـ كمراكز للإشعاع الحضارى وللثقل العلمى والاقتصادى والذى لم يكن له نظيرًا فى العالم أجمع.

(٦) ضريبة الشهرة والمجد :

جاء فى الأثر : (كل ذى نعمة محسود) وكذلك كان الكندى ، فكان له خصوم كما كان للمعتزلة خصوم ، من فقهاء متزمتين ومن بعض الحنابلة والجبرية والباطنية . . كذلك كاد له بعض الأطباء من النصارى والصابئة .

نذكر منهم ابنا موسى بن شاكر . وحمل عليه القفطى ــ كما رأينا ــ ووصفه بالغوغائيـة فى اعتماده على المقدمـات الكلامية والجدليـة والخطابية . وحمل عليه كذلك الجاحظ فى كتابه (البـخلاء) ووصفه بالبخل . وهذا مما يصعب علينا قـبوله إلا من باب (كل ذى نعـمة محـسود) لأن المعـروف الثابت أن الكندى كان يـصرف مبـالغ طائلة من حسـابه الخاص فى تشجـيع الترجـمة والتراجمـة . كما أنه كان قـد وقف حياتـه للعلـم والفلسفـة ودفاعـه القـوى عن الفلسفة وعن شرحها ، واهتمامه البالغ بالألوهية وبمشكـلات (التوحيد) (والتنزيه) (والعدل) لا يعكس فقط ميولـه الاعتزالية ولكنه يعكس كذلك شخصيتـه الإسلامية المتألهة . ولقد عرف عن الكندى كـذلك اهتمامه بعلاج الناس بالموسيقى من دون أن يطلب أجرًا فى ذلك ، أى تأدبًا لا تكسبًا ، كما هو الحال مع ابن سينا فيما بعد .

وهكذا يتـضح أن الـكندى لم يكن أبدًا غـريبًا علـى الوجـدان العـربى الإسلامى ، ولـم يكن معـزولاً عن أمته وأمجادها ، وإن العزلة التى تعـانيها شخـصيـته الآن ، كـما يعـانى هذه العزلـة كل فلاسـفة الإسلام بـدرجات متفـاوتة، إنما مردها إلى حمـلات التشويه والتجنى والإسـاءة التى قادها ذوو النزعات اللاعقلية فى ظروف التقهقر الحضارى والفكرى الذى بدأ يهبط على الأمـة ، ويخيم على أجـوائها ، منذ نهـاية العـصر العـباسى الثـانى وبداية العبـاسى الثالث. ولقد انتصـرت تلك القوى المناوئة للفكر والفلسفـة عندما تولى كل من المعـتصم والمتوكل الخـلافة ، وقـد كان المتوكل يـنحدر من أم تركية وكان ضـعيف الإلمام بالعربية وآدابها وقليل الاستيـعاب لمعضلات الفكر والفلسفة ، وكان لذلك مهيأ ليلعب دورة فى معاداة الفكر والوعى ، والثقافة عامـة . وكانت خلافـته نهاية عـصر امتـاز بالفكر والعلم والتنوير . وهكذا أحـرقت الكتب ، وسكرت المكتـبات ، وطوى الكتـاب، وجـمد العـقل العربى، وبدأت مرحلة عـقيمة خاوية من الإبداع الفكرى والحـضارى تميزت بالعقم الثقـافى (Cultural Senility) ولكن إرادة الله العـلى الحكيم أرادت ألا تكون فترة الركود الأولى هذه طويلة الأمد . . . فجاء الفارابى ومن بعده ابن سـينا والـغزالى وفـى المغرب الأندلسى جـاءت طائفـة من المفكرين على رأسهم ابن باجه وابن طفيل وابن رشد ، وبعد ذلك ابن خلدون فى المغرب.

وفى جانب علم الكلام ، نشأت الأشاعرة فقللوا من النظرة الضيقة التى كان الأحناف ينظرون بها إلى الدين ، إذ كانوا ينظرون من الزاوية القانونية أكثر من غيرها من النواحى ووفق هذه النظرة الضيقة يصبح الدين مجموعة من الأوامر والنواهى والترغيب والترهيب . أما الدين كأطروحة فكرية وعقلية جامعة ، وأما الدين كوجدان وخير وسعادة ورحمة للبشرية قاطبة ، فهذا لم يكن يشغل بال فقهاء الحنابلة المتأخرين، ومن هنا كادت ينابيع الرحمة والمودة والأخوة بين المسلمين ، تأخذ مكانًا ضيقًا وتتعرض للجفاف يومًا بعد يوم ، وتقوى بينهم عوامل الشقاق والفرقة والعداوة والبغضاء ، الأمر الذى كانت له عواقب سياسية واجتماعية واقتصادية عميقة وبعيدة المدى والتأثير السلبى فى نشوء الحضارات وازدهارها أو اضمحلالها وانهيارها . قال تعالى : ﴿ **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ (٣) .

ولذلك ذهب ابن خلدون إلى نظريته الشهيرة فى العصبية ، وأنها سبب قيام الدول إذا قويت ، وسبب زوالها إذا ضعفت واضمحلت . والعصبية ظاهرة نفسية بلا أدنى شك ، فلئن جاءت نظرية ابن خلدون الأساسية فى نشوء الحضارة والعمران ، مترعة بالمشاعر القبلية والعرقية إلا أنها ذات صلة بالجذور القرآنية التى تبنى الظاهرة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على أساس سيكلوجى نفسانى ومن هنا يأخذ (الباطن) الأولية والأسبقية والسبق فى الرتبة والتأثير والفاعلية على (الظاهر) ، وكذلك الروح على المادة ، والمبادئ العقلية والوجود العقلى على الوجود المادى . . ولقد تابع المؤرخ البريطانى الشهير أرنولد توينبى ابنَ خلدون فى القول : إن الحضارة لا تنهار أبدًا بأسباب خارجية ، وإنما دائمًا وعلى الدوام تكون أسباب الانهيار داخلية فى المقام الأول . وفى الحالات النادرة التى تنهار فيها الدول بسبب الغزو العسكرى من الخارج تكون أسباب الهزيمة العسكرية داخلية فى المقام الأول (انشقاق فى صفوف الجبهة الداخلية ، خيانة أو تآمر مع الأعداء ، ضعف فى القوة والاستعداد والعمل ، ضعف فى العقل والرأى والمكيدة . . وهلم جرا) (٤) .

(٧) أسلوب الكندي :

يمتاز أسلوب الكندى بدقـة الصياغة ، والصرامـة فى القول ، والإيجاز والبساطة والاقتصاد فى التعبير ، وحسن العبارة وانسجام المعنى . فهو يكتب كأستـاذ متخصص ، فيقـيس عباراته قياسًا ، ويعدها عـددًا ، وهذا ما يفرق الكندى عن المعـتزلة خاصـة والمتكلمين عامـة ، فهو لا يمـيل إلى الجدل ولا الخطابة ولكنه يميل إلى التعريفات المنطقية وإلى الاصطلاحات العلمية الدقيقة. وهو لذلك أقرب إلـى الفلاسفـة منه إلى المتكلمين . . غيـر أن الفروق غيـر جوهرية بينهما فيما يتعلق بالمباحث والموضوعات التى يطرقونها . فالمتكلمون يطرقون مـعظم مباحث الفـلاسفة إلا أنهم يـخدمون النص القـرآنى ويبررونه ويتخذون من الشريعـة إطارًا عامًا لمباحثهم . أما الفلاسفـة فإنهم أكثر تحررًا عن النص الشرعى،ولكن وبالرغم من ذلك، فإن فلاسفة الإسلام كانوا دائمًا يضـعون النص القـرآنى فى بؤرة الذاكـرة والوعى الفلسـفى ، وهم يكتبـون أبحاثهم الفلسفـية ويحررونها . . وهذا ينطبق على الكندى كـما ينطبق على الفارابى وابن سينا وابن رشد . هذا بالرغم من الهنات والأخطاء التى وقعوا فيها هنا وهنالك .

(٨) أحداث هامة في حياة الكندي :

لا نعرف السبب الحـقيقى لطرد الكندى من البلاط العـباسى ولا السبب الدقيق الذى دعا الخليـفة المتوكل بالله العباسى يغضب عليـه غضبًا شديدًا ، فيأمر بضربه ضربًا مبرحًا وبمصادرة كتبه . . وكل ما تذكره المصادر هو أن ابنى موسى بن شاكـر، طبيبان نصرانيـان بالقصر العباسى، كـانا يغيران من الكندى ويسعـيان بالوشاية عليه عـند الخلفاء، حتى نجحـوا فى النهاية فى الوقيـعة بينه وبين المتوكل، وربما يكون هنالك سبب أعـمق من ذلك وهو تهمة انتماء الكندى للمعتزلة وربما قوله بخلق القرآن، إلا أن المصادر لا تذكر شيئًا من ذلك.

ومن الأحداث المهـمة أيضًا فى حـياة الكندى ، حادثة تـدل على تذوقه الشعر كما تدل على إدراكه التام لأسرار الشعر وصناعة الشعر :

كان أبو تمـام قد جاء يمدح الخـليفة أحـمد بن المعـتصم بالـله بقصـيدته السينية، فلما بلغ قوله :

إقدام عمرو في سماحة حاتم   في حلم أحنف في ذكاء إياس

قال الكندى لأبى تمام : ما فعلت شيئًا أكثر من أن شبهت أمير المؤمنين ببعض صعاليك العرب ؟!

فرد أبو تمام على الفور وعن عفو الخاطر ووحى اللحظة :

لا تنكرى ضربى له من دونه   مثلاً شرودًا فى الندى والباس

فالله قد ضرب الأقل لنوره   مثلاً من المشكاة والنبراس

(٩) وفاة الكندى :

توقف القلب الكبير عن النبض ، وتوقف العقل الثاقب عن التوهج ، وفاضت الروح إلى بارئها ، ورجعت النفس إلى خالقها ﴿ **والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون** ﴾ ويقول القفطى فى (إخبار العلماء بأخبار الحكماء): إن علة الوفاة كانت خامًا فى رجل الكندى استمرت معه زمنًا طويلاً ، وكان يشرب الشراب فتتحسن حاله ، ولكنه تاب عن الشراب فى آخر أيامه . وأخذ يشرب العسل فلم ينتفع به ولم تتفتح له عروقه ، فقوى الخام وانتشر حتى وصل إلى الدماغ فتوفى فى عام ٢٥٣هـ ببغداد ، عن عمر ناهز السبعة وستين عامًا . والله يرث الأرض ومن عليها . . ﴿ **ولله ملك السموات والأرض وما بينهما وإليه المصير** ﴾ .

(١٠) مؤلفات الكندى :

يذكر ابن النديم ، صاحب الفهرست ، المتوفى سنة ٣٨٥ هـ أن للكندى حوالى المئتان وأربعون وخمسة رسالة وكتاب (٢٤٥) ، وهو يقسمها إلى مجموعات ، بحسب المواضيع والمباحث التى تدور حولها، فيقول مثلا: إن للكندى كتباً فلسفية ومجموعها ٢٢ كتابًا ورسالة .

وكتب منطقية وجملتها ١٠ كتب ورسائل .

وكتب حسابية وجملتها ١٢ كتابًا ورسالة .

وكتب طبية وجملتها ٢٢ كتابًا ورسالة .

وهكذا وهلم جرا . وابن النديم يعطى العناوين الدقيقة والمحددة لكل

الرسائل والكتب التى يصنفها وفقًا لهذه التقسيمة وغيرها .

أما القفطى ، المتوفى (٦٤٦ هـ) فـيعطى رقمًا أقل لمؤلفات الكندى ، فيـذكر أن عددهـا هو حوالى (٢١٦) كتـابًا ورسالة . ولابد أن القـفطى قد اعتـمد على قائمـة ابن النديم ، وربما أسقط عناوين بعض الـكتب والرسائل لأنها لم تـصح عنده ، أو لعله لم يعثـر عليهـا ، أو لربما سقطت سـهواً . والسـؤال الآن هو : كم من هذه الكتب الآن مـوجودة بالفـعل ، مطبوعـة كانت أو مخطوطة؟ إنه من الصعوبة بمكان أن نجيب على هذا السؤال ،ولكننا واعتمادًا على ما نشره د / عبد الهادى أبو ريده من رسائل الكندى الفلسفية، نشـير إلى الكتب التـالية على اعـتبـار أنها من أهم الآثار الفـلسفـة الباقـية لفيلسوف العرب الرائد أبو يوسف يعقوب الكندى :

١ ــ كتاب الكندى إلى الخليفة المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى .

٢ ــ رسالة فى حدود الأشياء ورسومها .

٣ ــ رسالة فى الفاعل الحق التام والفاعل الناقص .

٤ ــ رسالة فى إيضاح تناهى جرم العالم .

٥ ــ رسالة فى مالا نهاية له .

٦ ــ رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

٧ ــ رسالة فى علة الكون والفساد .

٨ ــ رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى .

٩ ــ رسالة فى أنه توجد جواهر .

١٠ ــ رسالة فى القول فى النفس .

١١ ــ كلام فى النفس .

١٢ ــ رسالة فى ماهية النوم والرؤيا .

١٣ ــ رسالة فى كمية كتب أرسطو .

هذا هو الجزء الأول من رسائل الكندى الفلسفية،وقد نشرد/ عبد الهادى

أبوريده الرسائل الستة الأولى منها فى القسم الأول من رسائل الكندى الفلسفية [٥] .

أما القسم الثانى منها ، فهو يشمل الرسائل التالية :

١٤ ــ رسالة الكندى فى الجواهر الخمسة .

١٥ ــ رسالة الكندى فى الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .

١٦ ــ رسالة الكندى فى أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .

١٧ ــ رسالة الكندى فى السبب الذى له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الأسطقسات .

١٨ ــ رسالة الكندى فى الجرم الحامل بطباعة اللون من العناصر الأربعة والذى هو علة اللون فى غيره .

١٩ ــ رسالة الكندى فى العلة التى بها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر .

٢٠ ــ رسالة الكندى فى علة كون الضباب .

٢١ ــ رسالة الكندى فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ، ويسخن ما قرب من الأرض .

٢٢ ــ رسالة الكندى فى العلة الفاعلة للمد والجزر [٦] .

ويبدو أن ما ألف الكندى وكتب بلغ أكثر من ثلاثمائة كتاب ورسالة ، حسب ما أورده الأب مكارثى فى إحصائية لأعمال الكندى الفلسفية . وتمتاز إحصائية مكارثى ببيان المؤلفات الباقية اليوم من أعمال الكندى . ولكن ما نحتاج إليه هو :

أولا : ثبت كامل لأعمال الكندى الباقية اليوم ، **وثانيًا** : نشرًا محققًا لكافة أعماله حتى يتسنى للدارسين الوفاء بدراسة هذه الآثار دراسة مستفيضة تمكننا من التقويم الحقيقى لمكانة هذا الفيلسوف الكبير . وتأتى أهمية الكندى من :

١ ــ أصالته وانتمائه إلى الأمة وتعبيره الطبيعى وغير المفتعل للحقيقة كما رآها .

٢ ـ وثانيًا لأنه فى الواقع ، حلقة الوصل بين المتكلمين (وهم الفلاسفة الإسلاميون والأصلاء والأوائل) وبين الفلاسفة المهجّنين (الفارابى ، ابن سينا، ابن رشد) ويترجح لدىّ أن الكندى كان معتزليًا للأسباب التى سقت طرفًا منها آنفًا ، ولكن المصادر المتأخرة سكتت عنه بالرغم من أنه الرائد الأول للفلسفة عند المسلمين ، فلم يذكره الفارابى وابن سينا إلا نادرًا، ويمكن أن نفسر هذا الإغفال غير الطبيعى بعوامل سياسية ؛ وذلك لأن الدولة العباسية بعد المتوكل كانت تضطهد المعتزلة اضطهاداً شديداً . ومن هنا لم يكن لأحد أن يتجرأ بالإشادة بالكندى عند المتوكل ، وهذا يؤكد لنا أن الكندى كان ينظر إليه على اعتبار أنه معتزليًا ولا نجد ـ فيما عندنا من آثار الكندى ـ أنه سعى لإنكار الصلة بينه وبين المعتزلة بالرغم من اشتداد الحملة المعادية لهم بعد المتوكل .

إن اعتبار الكندي واحدًا من المعتزلة ، أمر ذو مغزى ؛ لأنه يؤكد الصلة العضوية بين علم الكلام والفلسفة عند المسلمين إذا تأكدت صلة الكندى بالمعتزلة، فهذا يعنى أن علم الكلام هو المصدر الحقيقى للفلسفة الإسلامية فى كل أطوارها ، وأن الكندى بالذات نتاج طبيعى لمدرسة المتكلمين الفلسفية ، فإذا استحضرنا تأثير الكندى الكبير على كل من الفارابى وابن سينا، فإن هذا يؤكد بدوره مدى تأثير علم الكلام على أولئك الفلاسفة المسلمين المتأخرين ، ابتداء من الفارابى ، وتبدو هنا الحملة التى قادها أبو الوليد ابن رشد لتنقية الفلسفة من مصادرات علم الكلام ومقدماته (الجدلية) و (الخطابية) معركة فى غير معترك ، وسعى خالفه التوفيق ؛ لأنه يقوم على افتراض ضعيف واهٍ مفاده أن الفلسفة بدأت وختمت باليونان وخاصة أرسطو ، هذا الافتراض الواهى ـ وللأسف ـ نجده يتخلل الحملة التى قادها ابن رشد ليس فقط ضد الغزالى والمتكلمين ولكن أيضًا ضد ابن سينا وغيره من المشرقيين ـ على اعتبار أنهم قد تأثروا بالمتكلمين ووردت عندهم أفكار لم يجد ابن رشد أصلاً لها عند المعلم الأول والحكيم اليونانى (المعصوم من الخطأ ؟ !) أرسطوطاليس (والذى كمل معه الحق) .

(١١) دفاع الكندى عن الفلسفة :

دافع الكندى عن الفلسفة دفاع المستميت ، وتحمل فى سبيل ذلك صنوفًا من الأذى والاضطهاد ، وتحمل الإهانات وإشانة السمعة ، وذلك أمام طائفة من الفقهاء ممن كانوا يتصفون بضيق الأفق وقلة الفهم والتحصيل . وقام الكندى بالرد على هؤلاء ردًا مفحمًا ، واتهمهم بالمتاجرة بالدين ، بل اتهمهم بالكفر والتنكر للحقائق الثابتة . ويبدو أن الكندى كان هدفًا لهذه الطائفة من مدرسى الفقه الابتدائى ؛ لأنه أولاً كان ذا صلة بالمعتزلة ، وثانيًا لأنهم لا يفهمون الفلسفة ويظنون أنها علم دخيل جاء من بلاد الكفر والوثنية ، من بلاد اليونان وفارس ، وربما جاء الهجوم على الفلسفة من بعض الأطباء النصارى (ابنى موسى بن شاكر) لأنهم لم يتعودوا أن يروا عربيًا مسلمًا وقد تفوق فى علوم الطب والفلسفة ، وهذه كانت لسنوات طويلة حكرًا للحكماء الأجانب من المسيحيين واليهود . . ومن هنا كانت دوافعهم شخصية وذاتية فى المقام الأول .

لقد بنى الكندى استراتيجية فى الدفاع عن الفلسفة فى النقاط التالية :

أولاً : الإشادة بالفلسفة لشرف موضوعها ، وكل صناعة إنما تحدد مرتبتها على أساس الموضوع الذى تتخذه هدفًا للدراسة . وموضوع الفلسفة هو الوجود من حيث هو أى من حيث أنه موجود . . (فالفلسفة هى علم الأشياء بحقائقها . . بقدر طاقة الإنسان) ، (وغرض الفيلسوف الحقيقى هو: إصابة الحق فى أبحاثه وهو العمل بمقتضى الحق فى حياته . ولا يتأتى الحق إلا بالوقوف على حقائق الأشياء لأن حقائق الأشياء هى أسبابها وعللَها) (وعلة وجود كل شيء وثباته ، هو الحق ؛ لأن كل ماله أنيّة له حقيقة ، فالحق اضطرارًا موجود ، إذ الأنيّات موجودة) (٧) .

وثانيًا : ومن علوم الفلسفة ، الفلسفة الأولى،وهى فى الذروة من العلوم قاطبة ؛ إذ أن الفلسفة هى أشرف العلوم ؛ والفلسفة الأولى هى أشرف فروع الفلسفة ، إذن فالفلسفة الأولى أشرف العلوم قاطبة ؛ وذلك لأن موضوعها هو الذات الإلهية ، وجودها وصفاتها وأفعالها ، إلى جانب ذلك فهى تحتوى على جماع الفضائل ومكارم الأخلاق : (وأشرف الفلسفة

وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق) [٨] .

وينبغى أن نلفت الإشارة هنا إلى أن الكندى يشير إلى الله باسم (الحق الأول) ويبدو أن الفارابى قد تابع الكندى فى أنه كان كثيرًا ما يشير إلى المولى عز وجل باسم (الموجود الأول) وباسم (الحق) ولم يستخدم الفارابى اسم (الواحد) للإشارة إلى الله مطلقًا ، وذلك ــ فيما يبدو ــ لكى يتجنب إشارة أفلوطين إلى الله (بالواحد) فى تاسوعاته وضمن نظريته فى الفيض .

ويبدو أن الكندى ــ ومن جاء بعده ــ قد اقتبسوا الإشارة إلى المولى عز وجل (بالحق) من الآية الكريمة التى يوردها كل من الفارابى [٩] وابن سينا بالنص :

﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد ﴾ [١٠] .

غير أن الكندى يشير إلى الله باسم (الحق الأول) ولكنه أيضًا يشير إلى الله (بالواحد الحق) ولكنه لا يشير إلى الله (بالواحد) مجردة كما يفعل أفلوطين ، ويبين الكندى أن مباحث الفلسفة الأولى هى نفس المباحث الأساسية للدين وما جاءت به الأنبياء ، فكيف يرفض الفلسفة من يدّعون أنهم علماء الدين ؟ فالفلسفة إذن قنية نفيسة جدًا ، وواجب الكل التمسك بهذه القنية ، خاصة علماء الدين وأتباع الرسل :

(لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية،وعلم التوحيد ، وعلم الفضيلة ،وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه . واقتناء هذه جميعًا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله ــ جل ثناؤه ــ فإن الرسل الصادقة ، صلوات الله عليها ، إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها) [١١] .

وعند الكندى ، فإنه يليق بأهل الحق وذووه التمسك بالفلسفة أقصى أنواع التمسك ، على اعتبار أنها قنية نفيسة وعليهم بذل أقصى الجهد فى سبيل تعلمها وتعليمها .

ثالثا : يبين الكندى أن دراسة الفلسفة لازمة وضرورية لأنصار الفلسفة ولخصومها سواء بسواء فإنه ــ وكما قال أرسطو ــ : من أراد نقض الفلسفة فعليه بعلم الفلسفة ؛ ذلك لأن الإنسان يحتاج إلى علم الأدلة والبراهين لكى ينقض الفلسفة ، وهذا العلم من صميم الفلسفة ! ! وذلك لأن (إعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها) (١٢) .

إن تصور الكندى للفلسفة هو الأصل الكبير الذى بنى عليه استراتيجيته فى التوفيق بين الفلسفة والدين ،وبين العقل والوحى . وهو المبحث الذى صار ــ فيما بعد ــ سمة أساسية من سمات الفلسفة الإسلامية ،وتناوله كل من جاء بعد الكندى من فلاسفة المسلمين .

لقد أعلى الكندى كثيراً من شأن الفلسفة ، حتى عد الفلاسفة من جملة المتألهين الذين يتشبهون بالله ؛ لأن كمال الروح الفكرية والنفس القدسية عند الإنسان إنما يكون بالفلسفة ، فكما عرف الكندى الفلسفة بأنها (إصابة الحق وعلم الأشياء بحقائقها) . وكذلك فإنه عرفها بأنها (هى التشبه بصفات الله بقدر طاقة الإنسان) ؛وذلك لأنه إنما يكون كمال الملكة الفكرية عند الإنسان بتحصيل الفلسفة ، وهذه الملكة الفكرية هى قبس من روح ، وهى أشبه الأشياء بالصفة الإلهية (ولذلك قيل إن الله خلق الإنسان على صورته).

ولهذه المجهودات كلها ، أفلح الكندى فى توطين الفلسفة فى العالم الإسلامى وأبرز وجهها كعروس عربية باهرة الجمال .

(١٢) خطوط مختارة من فلسفة الكندى :

الفلسفة الإلهية عند الكندى : الله عند الكندى هو الواحد الحق . والواحد الحق فوق كل المفهومات .

(فالواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ، ولا هو عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل هو واحد مرسل ، ولا يقبل التكثير) (١٣) .

وواضح من عناية الكندى بهذا التعريف الطويل حول الذات الإلهية أنه مهتم جداً ــ شأنه فى ذلك شأن المعتزلة ــ بمسألة تنزيه الله وتوحيده ، توحيداً مطلقًا لا تلحق به أى شبهة من تجسيم أو تشبيه . . . وهذا الاهتمام وهذا المنحى الدقيق فى بذل هذه العناية الفائقة ، بمسألة التوحيد ، والتنزيه ، تبعد الكندى كثيراً من التهمة أن فلسفته ما هى إلا تلفيق وتوفيق بين الأفلاطونية ، والأفلاطونية المحدثة من جانب وبين فلسفة أرسطو من جانب آخر ، هذه التهمة التى يرددها كثير من أساطين الفلسفة الإسلامية من مستشرقين وعرب .

والله أو (الواحد الحق)و(الموجود الحق) هو الوجود التام والوجود الأول الذى لم يسبقه وجود ولا عدم . وهو كذلك ، من حيث صفاته ، التام الكامل الذى لم يلصق به نقص البتة ، ولا حاجة إلى غيره مطلقًا ، وهو واحد بالعدد ، وواحد بالذات وواحد بالفعل الخاص به ، وهو الفعل بالذات ، ومن دون حاجة إلى عون أو إله أو مثال سابق ، بل هو فعل الإبداع أى ذلك الفعل الذى يكون به (تأييس الأيسات عن ليس) والله هو الفاعل الحق بالحقيقة ولا فاعل بالحقيقة إلا هو ، وكل فاعل سوى الله إنما هو فاعل بالمجاز وما فعله سوى التأثير فيما خلقه الله وما أوجده وأبدعه . والله بذلك غاية كل علة ، وعلة كل وجود وكل معلول فهو :

(البارى ، تعالى ، وهو العلة الأولى لجميع المفعولات التى بتوسط والتى بغير توسط بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعل بتة إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول ، وعلة يتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته) (١٤) .

وهنا نشتم رائحة نظرية الفيض الأفلوطينية ؛ لأن فعل الله وخلقه لسائر مخلوقاته إنما هو دائمًا بالخلق المباشر فى المفهوم القرآنى :

﴿ إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون ﴾ (١٥) .

لقد ابتدع الكندى هنا تفرقة بين نوعين من الفاعل ونوعين من الفعل :

فهنالك الفاعل بالذات ومن دون توسط وهو الفاعل بالحقيقة ، وهنالك الفاعل بتوسط وهو فاعل بالمجاز وليس بالحقيقة .

وفعل الفاعل بالذات والحقيقة وبلا توسط هو فعل الإبداع وتأييس الأيسات عن ليس ، وأما فعل الفاعل بالمحال وبتوسط إنما هو فعل التأثير فى شىء موجود فعلاً ، وهذه التعريفات جميلة ورائعة من الكندى ولكنه يدهش الدارس عندما يرجع فيصف أفعال الواحد الحق بأنها فيض أو فيوضات بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة !

(١٢ ــ ١) دليل حدوث العالم عند الكندى وبعض مقدماته :

يعتبر دليل الكندى على حدوث العالم ، الذروة من بنائه الفلسفى ومن أعظم إنجازاته الفلسفية .كما أن الكثيرين من دارسى فلسفة الكندى يعتبرون هذا الدليل مؤشراً حقيقيًا على أصالة الكندى الفلسفية ، وعلى توهج قريحته وصفائها وصرامتها . والكندى يأتى إلى هذا الدليل من سبل شتى مؤسسة تأسيسًا متينًا على مقدمات كثيرة ، بعضها بيِّنٌ بنفسه ، وبعضها يتخذ شكل النظريات التى سبق البرهان عليها .

وعلى وجه التحديد ، يقول الكندى : إن الزمان والمكان والمادة (أى الجسم) كلها موجودات متناهية ، وهو يقيم الأدلة والبراهين المتعددة ليثبت تناهى هذه الأشياء الجزئية ، وكذلك ليثبت تناهى العالم ككل ، على أنه مجموع هذه الظواهر الجزئية المتفرقة التى لا يكاد بعضها ينفصل عن بعض . لذلك كانت استراتيجيته الأساسية هى أن يبرهن :

أن جرم العالم ككل متناه . ثم يقول بعد ذلك: إن الزمان والمكان والحركة كلها أعراض لجرم العالم . وإذا كان جرم متناه ، فإن أعراضه متناهية لا محالة .

(١) دليل الكندى على تناهى جرم العالم :

يقيم الكندى هذا الدليل على مقدمات رياضية فى بعض رسائله،ويقيمه على مقدمات طبيعية فى رسائل أخرى . ففى كتابه (إلى المعتصم بالله) ورسالته إلى أحمد بن محمد الخرسانى فى (إيضاح تناهى جرم العالم) يعتمد الكندى فى برهانه على تناهى جرم العالم على مقدمات رياضية بحتة.

فما هى هذه المقدمات ؟

هذه مقدمات أولية بدهية تقال بلا توسط ، فى رأى الكندى ، فهى مقدمات أول حقية أى صادقة يقينية ! من هذه المقدمات الأول [١٦] .

(١) أن الأجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء متساوية .

(٢) والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل وبالقوة .

(٣) وذو النهاية ليس لا نهاية له .

(٤) وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم .

(٥) وكل جرمين متناهى العظم ، إذا جمعا ، كان الجرم الكائن فيهما متناهى العظم .

(٦) وإن الأصغر من كل شيئين متجانسين بعض الأكبر منها (يعنى مساويًا لذلك البعض) أو بعض بعضه .

هذه هى المقدمات الستة التى وضعها الكندى ليقيم عليها دليله فى تناهى جرم العالم . .

فما هو الدليل نفسه :

(١) افرض جرمًا لا نهاية له .

(٢) فإذا فصل منه جرم ، كان الباقى إما أ ــ متناه ، أو ب ــ لا متناه .

(٣) فإذا كان متناه وإذا زيد عليه الجزء المفصول كان الجرم الناتج عنهما متناه أيضًا (مقدمة (٥)) .

(٤) ولكن هذا الجرم الناتج من الجمع بين الجزءين هو نفسه الذى فرضناه لا متناهيًا .

(٥) إذن فهذا جرم لا متناه ومتناه فى نفس الوقت ، وهو خُلف لا يمكن!

(٦) ونعود الآن إلى الافتراض التالى : أن الجزء بعد الفصل كان لا

متناهيًا فإذا زيد عليه الجزء الذى فصل صار أ ــ أعظم مما كان عليه قبل الزيادة أو ب ــ صار مساويًا له .

(٧) إذن فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له .

(٨) وأصغر الشيئين بعض أعظمهما أو بعض بعضه .

(٩) فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعض أعظمهما أو بعض بعضه.

(١٠) وإن كان بعضه فهو بعض بعضه لا محالة .

(١١) إذن فأصغرهما مساوٍ لبعض أعظمهما .

(١٢) والمتساويان هما اللذان متشابهان ، أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة ، فهما إذن ذوا نهايات ، فهما إذن متناهيان .

(١٣) إذن فالذى لا نهاية له الأصغر متناه ، وهذا خُلف لا يمكن .

(١٤) إذن فليس اللامتناهى بعد الزيادة بأعظم مما كان عليه قبل الزيادة .

(١٥) نأتى الآن إلى الاحتمال الثانى وهو أن نقول: إن اللامتناهى بعد الزيادة كان مساوٍ للامتناهى بعد الزيادة .

(١٦) إذن صار الكل (اللامتناهى بعد الزيادة) مساوٍ للجزء(اللامتناهى قبل الزيادة) .

(١٧) أن يصير الكل مساويا للجزء فهذا خُلف لا يمكن .

(١٨) (**فلقد تبين إذن أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية**) وهذا هو المطلوب .

(١٩) إذن فجرم الكل (أو العالم) متناه .

(٢٠) (ولكن الأشياء المحمولة فى المتناهى متناهية اضطرارًا) (١٧) .

(٢١) والأشياء التى تحمل على الجرم هى **إما كمية (أو كمًا) أو مكانًا أو حركة أو زمانًا** .

(٢٢) والكون هو مجموع جرم العالم + الكم + المكان + الزمان + الحركة .

(٢٣) وكل ذلك قد برهنه الكندى على أنه متناهٍ

(٢٤) إذن مجموع الكل وهو الكون متناه .

(٢٥) وكل متناه فله بداية ، وأنه قد كان بعد أن لم يكن .

(٢٦) إذن فالكون كله والعالم كله محدث ، أى كان بعد أن لم يكن.

هذا دليل حدوث العالم عند الكندى ، كما عبر عنه فى كتابه إلى المعتصم بالله (فى الفلسفة الأولى) ونجد صيغة أكثر اختصاراً لهذا الدليل نفسه فى رسالته إلى أحمد بن محمد الخرسانى فى (إيضاح تناهى جرم العالم) [١٨] . وكذلك نجد له صيغًا متعددة فى مواضع أخرى من رسائل الكندى الفلسفية ، فالكندى لم يعط دليلاً واحدًا على حدوث العالم وإنما أعطى أدلة كثيرة متعددة ؛ وذلك لأنه كان يعتمد تارة مقدمات طبيعية، وتارة أخرى مقدمات رياضية ، كما أنه كان ينوع كثيراً فى هذه المقدمات وفى الأدلة التى يقيمها لهذه المقدمات . فهو تارة يقيم برهان حدوث العالم على مقدمات حدوث الزمان أو حدوث المكان أو حدوث العالم أو الأعراض ويعطى أدلة منفصلة لحدوث هذه الأشياء .

والمهم فى الموضوع أن قضية حدوث العالم برمتها؛ سواء أكانت متصلة بمقدماتها أو بالنتيجة النهائية لها، وبالرغم من أنها مسألة من مسائل العلم الطبيعى ، إلا أن غرض الكندى من التعرض بمثل هذا الاهتمام الفريد هو غرض إلهى ، يتعلق بانشغاله كثيراً بالمسائل الإلهية ، وخاصة ضرورة إقامة الأدلة والبراهين على وجود الله ، وأنه واحد ومفارق للعالم ومتعالٍ عليه . . ذلك أن الدين يعتمد عليها فى بقائه ، وخاصة وقد وجد من أنكر الدين من أساسه . . وبما أن الكندى شخص مؤمن بالله ورسوله فقد شغلته مليًا مسألة وجود الله . . ومن هنا جاء دليل حدوث العالم عند الكندى وثيق الصلة بفلسفته الإلهية ، ومقدمة ضرورية لواحد من أهم الأدلة التى أقامها برهانًا على وجود الله ، وهو الدليل الوجودى أو الدليل الكونى .

(١٢ ــ ٢) أدلة وجود الله عند الكندى :

(١) الدليل الوجودى :

يعتقد الكندى أن الأجسام والزمان والمكان كلها مفاهيم متضايفة ، أى يرتبط بعضها بالبعض ارتباطًا ضروريًا ، فلا جسم بلا زمان أو مكان أو حركة: فإثباته حدوث واحد من هذه المفاهيم ، يلزم عنه حدوث المفاهيم الأخرى المضافة أو المتضايفة إليها ضرورة ، وكذا القول فِى العلة والمعلول فإنها أيضًا متضايفة وكذلك مفاهيم حادث ومحدث وكل مُحدَث فله مُحدِث لأن المحدَث والمحدِث أيضًا من المفاهيم المتضايفة .

وهكذا يتخذ الدليل الوجودى أو الدليل الكونى الصيغ التالية :

(أ) الصيغة الأولى :

يقول الكندى فيما معناه :

(١) لقد برهنا أن العالم أو الكون محدَث (دليل حدوث العالم) .

(٢) ولكن لكل محدَث محدِث ــ (مفاهيم متضايفة) .

(٣) ذلك أن لكل معلول علة أيضًا (مفاهيم متضايفة) .

(٤) إذن فللكون محدِث ضرورة .

(٥) هذا المحدِث له احتمالان :

أ ــ أن يكون هذا المحدِث هو الكون نفسه ، فيكون الكون قد أحدث نفسه .

ب ــ أو أن يكون المحدث علة مباينة للكون ومفارقة له .

(٦) فإذا كان الاحتمال الأول أعلاه ، كان الكون علة ومعلولاً محدثًا ومحدثًا ، وهذا خُلف غير ممكن لأن العلة تتقدم المعلول إما بالرتبة والذات أو بالزَمان .

فالعالم إذن أرفع من ذاته وأعلى مرتبة من ذاته وهو هراء . أو أن العالم قد وجد فى الزمان قبل أن يوجد وهذا تناقض وهراء أيضًا .

(٧) أما إذا كان الاحتمال الثانى ، فهذه العلة أو هذا المحدث المفارق للكون والمباين له ليس هو سوى المولى عز وجل .

(ب) **الصيغة الثانية** :

(١) لقد برهنا أن العالم محدث (دليل حدوث العالم) .

(٢) ولكل محدَث محدِث ؛ لأنه لكل معلول علة .

(٣) هذا المحدث له احتمالان أ ـ أن يكون هو الآخر محدَث ب ـ والاحتمال الثانى أن يكون هذا المحدَث لا يحتاج إلى محدِث لأنه قائم بذاته وغنى عن العالمين ، واجب الوجود بنفسه .

(٤) فإذا كان الاحتمال الأول فى (٣) فهذا يقود إلى التسلسل إلى غير نهاية وهو مرفوض ؛ لأن كل برهان ودليل ينبغى أن يكون متناهيًا .

(٥) فلا يبقى إلا الاحتمال الثانى فى (٣) فيكون محدِث العالم حى قيوم بنفسه ، غنى عن العالمين ، وواجب الوجود بنفسه ، وهذا هو المولى عز وجل .

(٢) دليل الوحدة والكثرة :

وهذا الدليل ذو صلة بالدليل الأول أعلاه ، أعنى الدليل الكونى ، لأنه ينطلق من النظر فى الكون أو العالم ، فنلاحظ ظاهرة الوحدة والكثرة فى العالم . ويمكن صياغة هذا الدليل على النحو التالى :

(١) العالم كما تشاهده تكون فيه الأشياء المحسوسة متصفة بالوحدة والكثرة معًا .

(٢) واشتراك الأشياء المحسوسة المتكثرة فى الوحدة :

إما أن يكون (أ) صدفة واتفاقًا ، وإما أن يكون (ب) نتيجة لعلة ما .

(٣) فإذا كان الاحتمال الأول فى (٢) أى أن الأشياء أصلاً كثرة ثم وجدت فيها الوحدة اتفاقًا ، فإن هذا يعنى أن الأشياء أصلاً تفتقر إلى الوحدة. وهذا يقود إلى مجالات متعددة منها أنه لا يمكن وجود كثرة بلا وحدة لأن الكثرة إنما هى تكرار للوحدة ، واجتماع لها ، وبالتالى فإن كل كثرة تفترض الوحدة ، فكثرة بلا وحدة مستحيلة أصلاً .

(٤) إذن فلا يبقى غير الاحتمال الثانى فى (٢) فيكون اكتساب الأشياء الكثيرة للوحدة نتيجة لعلة .

(٥) وننظر الآن فى هذه العلة التى هى سبب الوحدة فى الأشياء

(٥) وننظر الآن فى هذه العلة التى هى سبب الوحدة فى الأشياء المحسوسة ونجد هنا احتمالين أ ــ أن تكون علة الوحدة هذه من الأشياء ذاتها ب ــ والاحتمال الثانى أن تكون علة الوحدة هذه أمر مفارق للعالم مباين له.

(٦) فإن كان الاحتمال الأول فى (٥) فإنه يلزم من ذلك أن تكون علة الأشياء من ذاتها إذن فهى جزء منها وهكذا تكون العلة جزء من المعلول ، وهذا باطل لأن العلة أرفع من المعلول وتتقدم عليه بالذات والرتبة والزمان .

(٧) إذن يبقى الاحتمال الثانى من (٥) فتكون علة الوحدة فى الأشياء أمر مفارق للعالم ومباين له ويتصف بكل صفات الكمال والعلم والقدرة . وليس هذا سوى المولى عز وجل .

(٣) دليل النظام والغائية أو الدليل الكونى :

وهذا دليل قديم ويمكن إرجاعه إلى أفلاطون وغيره ، وكذلك هو الدليل الأكثر ورودًا فى القرآن الكريم . وعندما اعترض (كانط) على أدلة وجود الله ذات الطبيعة النظرية ، فإنه أشار إلى الدليل الغائى بكل الاحترام والتقدير (شيئان يثيران إعجابى : النجوم المتلألئة فوق رأسى والقانون الأخلاقى فى صدرى !) .

ولقد وصف كانط دليل النظام بأنه (هو الأقوم والأوضح والأكثر ملاءمة للعقل البشرى العام) [١٩]

فالله عند الكندى ليس بذى هيولى البتة وهو بالطبع ليس جزءًا من العالم الطبيعى ، ولكنه من العالم فوق الطبيعى ، وبالرغم من ذلك فإنه موجود لا فى مادة ونعرف أنه موجود بآثاره فى العالم الطبيعى . . . وفى نفس الإنسان (مثلاً ظاهرة النوم والرؤيا) فإن تلك الآثار تدل على أن الكون يتبع نظامًا دقيقًا صالحًا ، ومفيدًا لهيئة الكون نفسه ومسخرًا لصالح الإنسان ــ وكذلك النوم .

إذن فيمكننا صياغة دليل النظام والعناية والتدبير عند الكندى علي النحو التالى :

(١) الكون الطبيعى يتبع نظامًا دقيقًا صالحًا ومطردًا فى كل ظواهره .

(٢) وكذلك الإنسان ، فإن تكوينه الجسدى والنفسى يتبع نظامًا دقيقًا وله تدبير فى غاية الدقة والإبداع .

(٣) هذا النظام والتدبير إما أن يكون أ ـ اتفاقًا وصدفة (بحتًا) أو يكون ب ـ بفعل فاعل حكيم ومدبر وصانع بديع كريم .

(٤) والاحتمال الأول فى (٣) مرفوض لأن الصدفة لا تكون شيئًا يتصف بالنظام والقصد والغائية ، وطبيعة الصدفة العشوائية وغياب الغائية والغرض والاتجاه .

(٥) فلا يبقى غير الاحتمال الثانى فى (٣) فوجود التدبير يقتضى وجود المدبر ووجود العناية يقتضى وجود من يقوم بتلك العناية . . ووجود الحكمة والقصد يقتضى وجود الحكيم والقاصد .

(٦) وهذا الحكيم والمدبر والقاصد ، لا يمكن أن يكون جزءًا من العالم؛ لأنه علة للنظام والتدبير ،والعلة لا تكون جزءًا من المعلول ، بل هى سابقة له بالرتبة والذات والزمان .

(٧) إذن فهذا المدبر ، والذى يقوم بالعناية ويضع ويقدر للأشياءغاياتها وأحكامها ، ينبغى أن يكون متجاوزًا للعالم ومفارقًا له ومباينًا ، وأن يكون فى منتهى الحكمة والعلم والإرادة والتجرد . . ولا يمكن لهذا المدبر والحكيم أن يكون سوى المولى عز وجل . وهكذا يتضح أن الجانب الإلهى فى فلسفة الكندى هو الأكثر متانة فى البناء والأكثر تماسكًا ، ولو كانت للكندى فلسفة فهى الفلسفة الإلهية ـ فيما عدا ذلك ، فالكندى عالم ونابغة وموسوعى ، وإضافته المهمة كانت فى مجال الحدود والتعريفات وصك الألفاظ الفلسفية الجديدة (Coinage) ووضع المعجم الفلسفى . . وهو رياضى ولقد شكلت الرياضيات أسلوبه فى الكتابة والتأليف ، فجاء هذا الأسلوب جافًا ووعرًا مما جلب عليه تهمة الركاكة فى التعبير ، والواقع لم يكن تعبيره ركيكًا إنما كان يحاول أو يوسع ماعون العربية حتى يشمل ويستوعب العلوم الأجنبية ،وكان هذا سببًا فى أن يدخل في العربية كلمات ومصطلحات أعجمية ، ومن هنا

جاءت تهمة الركاكة .

(١٣) تقسيم العلوم عند الكندى :

يجدر بى قبل تناول تقسيم العلوم عند الكندى أن أعطى موجزًا وافيًا عن تقسيم العلوم عند أرسطو وأفلاطون ؛ لأننا سنجد أنفسنا ــ بدون هذا ــ مضطرين إلى بيان تقسيمها فى مواضع متعددة ، خاصة أن الصلة واضحة بين هذه التقاسيم وبين تقسيم الكندى ومن تابعه :

أ ــ تقسيم العلوم عند أفلاطون :

تناول أفلاطون فى آخر الجزء السادس من كتابه « الجمهورية » وفى مواضع مختلفة منه،وفى كتبه الأخرى ما يشبه أن يكون تصنيفًا للعلوم . ويستند أفلاطون فى هذا على موضوع العلوم وهى الموجودات فينظر إليها من حيث كونها حسية أو معقولة ، فمتى كان موضوع العلم مجردًا ، كان العلم يقينيًا ، ومتى كان ماديًا حسيًا ، كان العلم أو المعرفة ظنيًا ، وإذا كان بين هذا وذاك أى بين التجريد والمادية كان العلم استدلاليًا (أى رياضيًا) .

ب ــ تقسيم العلوم عند أرسطو :

العلم عنده قسمان رئيسيان بحسب الغاية التى ينتهى إليها : علم نظرى وعلم عملى . الأول يقصد إلى مجرد المعرفة ،والثانى يقصد إلى غاية تتجاوز مجرد المعرفة به . والعلم النظرى يشمل علوما ثلاثة هى الطبيعيات والرياضيات والإلهيات (أو الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة) .

وفيما يتعلق بأرسطو ، فإننا نستطيع أن نلخص موقفه فى تقسيم العلوم فى النقاط التالية :

١ ــ العلوم عند أرسطو نظرية وعملية وإنتاجية .

٢ ــ أقسام العلم النظرى ثلاثة : وهى : العلم الطبيعى ، الرياضى ، الإلهى .

٣ ــ أقسام العلم العملى ثلاثة : وهى علم الأخلاق ، وتدبير المنزل وعلم السياسة .

٤ ــ أساس التقسيم فى العلم النظرى هو : درجة ماديته وتغير موضوع العلم .

٥ ــ أساس التقسيم فى العلم العملى هو : ما إذا كان موضوع العلم الفرد أم البيت أم الدولة .

٦ ــ أساس التقسيم إلى نظرى وعملى هو : ما إذا كان العلم مطلوبًا لذاته أم لغاية أخرى غير العلم به .

٧ ــ المنطق آلة وجزء من العلوم أيضًا .

جـ ــ تقسيم العلوم عند الكندى :

١ ــ فى رسالة الكندى المعنونة « رسالة الكندى فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة » نجد شبيهًا بتقسيم أرسطو للعلوم ولكن ينبغى ملاحظة ما يلى : فأولاً :لا يذكر قسمة العلوم إلى نظرية وعملية وإن كان يذكر أسماء كتبه فى علوم الأخلاق والسياسة وهو ما يقصده أرسطو من العلم العملى . ثانيًا : يضيف إلى العلوم الفلسفية المعروفة عند أرسطو العلوم الدينية التى هى بالوحى ومن الله كما سيأتى . ثالثًا : يجعل للرياضيات المقام الأول من حيث ضرورة الابتداء بها فى التعلم فهى تسبق العلم الطبيعى والمنطق . والقسمة الأساسية للعلوم ــ عند الكندى ــ هى انقسامها إلى علوم إنسانية وضعية (من وضع الإنسان) وعلوم إلهية من الله عز وجل .

١ ــ العلوم الإنسانية :

ومن العلوم الإنسانية الفلسفية التى يصل إليها الإنسان بالتكلف والبحث وبالرياضيات والمنطق ، والتى تحتاج إلى زمان لاكتسابها وهى تشمل : الرياضيات ــ المنطق ــ الطبيعيات وعلم النفس الإنسانية وعلم ما بعد الطبيعيات ، فأما الرياضيات فهى علم العدد ، والموسيقى والهندسة والتنجيم أى علم هيئة العالم وعدد أجسامه الكليات وحركاتها وكمية حركاتها وما يعرض من ذلك فى نوعه .

٢ ــ العلوم الدينية :

وهى القسم الكبير الثانى الذى يقابل العلوم الإنسانية ، ويسميها العلم

الإلهى وعلم الرسل ، وهو علم خاص بالرسل لا سبيل لسواهم إلى تلقيه وهو علم يفيض به الله على رسله بلا زمان ولا جهد وهو فوق قدرة عقولنا أن تحصله وعليها أن تخضع له وتنقاد .

وهكذا فإن تقسيم العلوم عند الكندى مستوحى من أرسطو ، إلا أن الشىء الجديد والمهم فيه أنه يقسم العلوم كلها إلى قسمين :

(أ) وضعى من ابتكار الإنسان ووضعه .

(ب) وإلهى مصدره الوحى إلى الأنبياء والرسل ، وهذه إضافة مهمة جدًا، وتبين مدى حرص الكندى على توضيح وتثبيت وجهة النظر الإسلامية، فإن اليونانيين لم يعرفوا أو لم يعترفوا أبدًا بنوع من العلم يكون مصدره إلهى . وأقرب شىء عندهم إلى مفهوم العلم الإلهى، أى الذى يكون مصدره مصدر متعال عن الكون ، هو ما وصل إليه أفلاطون عندما وضع الفلسفة ومبادئ علم الأخلاق فى المرتبة العليا الشريفة التى هى فوق الرياضيات وتعود إلى معرفة ثابتة يقينية ، بينما الرياضيات تعتمد على الفروض الأولية وموضوعاته ليست مفارقة للمادة تمامًا ، فإن التصورات الرياضية ، برغم كونها مجردة وتنتمى إلى عالم المعقولات والأعداد،إلا أنها تظل ذات صلة وثيقة بالمادة ولا تتجرد عنها تمامًا ، فمراتب العلوم ثلاثة عند أفلاطون (١) علوم ظنية مصدرها عالم الحواس (٢) وعلوم رياضية مصدرها عالم الأعداد وهى ذات مرتبة وسيطة (٣) وعلوم غاية فى التجريد والبعد عن المادة ، وهل هذه الأخيرة هى العلوم تلك الفلسفية والقيمية (Axio - logical) والتى نقتبسها من عالم المُثل ومن تعقل الخير الأقصى، والاتصال به ، ما عدا ذلك ، فإن محاولة الكندى فى تقسيم العلوم ، هى أول محاولة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، تعكس إلى حد ما التقسيم الأرسطى للعلوم مع إضافة علوم الوحى والدين [٢٠] .

(١٤) النفس عند الكندى :

عرف الكندى النفس فى رسالته (فى حدود الأشياء ورسومها) . وهذه الرسالة ــ فيما يبدو ــ هى جزء من قاموسه الفلسفى . ونجد فيها ثلاثة تعريفات للنفس فى هذه الرسالة :

(١) التعريف الأول :

(النفس تمامية جرم طبيعى ، ذى آلة قابل للحياة . .) .

(٢) التعريف الثانى :

(هى استكمال لجسم طبيعى ، ذى آلة قابل للحياة . .) .

(٣) التعريف الثالث :

(هى جوهر عقلى متحرك من ذاته بعدد مؤلف) .

والتعريفان الأول والثانى ، لا توجد فروق جوهرية بينهما ، فهما فى الواقع تعريف واحد من ناحية جوهرية .

وأما التعريف الثالث ، فهو مختلف شيئًا ما ، ولقد رد كل من د / عبد الهادى أبو ريده ، ود / حسام الدين الألوسى هذا التعريف إلى أصول يونانية (أرسطو ، أفلاطون ، وأفلوطين) . . ولكن لا يستبعد أن يكون للتعريف مصدر إسلامى أيضًا .

غير أن للكندى تعريف رابع للنفس على النحو التالى : أنها جوهر إلهى، روحانى ، بسيط ، لا طول له ولا عمق ولا عرض ، وهى نور البارى والعالم الأعلى الشريف الذى تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت ، هو مقامها الأبدى ، ومستقرها الدائم (٢١) .

وهذا اعتراف صريح من الكندى بخلود النفس ، وهو أمر لا محيص عنه، ولا محيد لكل مؤمن بالله واليوم الآخر . والنزعة الإسلامية فى هذا التعريف الرابع واضحة تمامًا . فإن أرسطو لم يثبت خلود النفس بصورة قطعية ، بل كان متذبذبًا فى هذا الموضوع ، ولكنه كان أميل إلى القول بأن النفس هى صورة البدن ، ولذلك فهى تفنى بفنائه . أما أفلاطون ، متأثرًا بسقراط ، فقد كان يؤمن بخلود الروح وأنها إنما تهبط فى البدن من عالم المثُل وعالم الخير الأقصى (انظر فى ذلك أسطورة الكهف فى الجمهورية) .

فالنفس عند الكندى تأخذ نفس الصفات التى توجد لها فى المنظور الإسلامى ، فهى جوهر روحانى مفارق للمادة ، ذات حياة وإرادة وروية .

أمـا النفس عند أفـلاطون فـهى تخـتلف عن هذا التـصـور الإسـلامى الدينى[٢٢] . . لأن النفس عند أفلاطون تتكون من قوى ثلاثة :

ـ النفس الشهوانية الشبقية .

ـ النفس الغضبية أو السبعية .

ـ النفس العاقلة أو العقلانية .

ولا يعتز أفـلاطون إلا بالقسم الثالث من أقسام النـفس ونقصد به النفس العاقلة أو العقلانية وهى الجديرة بالخلود والشرف عنده .

وخلاصة القول فى موقف الكندى عـن النفس أنه كان أقرب إلى المفهوم الإسلامى ، الذى يرى أن النفس جـوهر روحانى مفارق للمـادة ، ذو حياة وإرادة وقدرة وأنهـا ـ أى النفس ـ خالدة وراجعـة إلى المولى عز وجل يوم القيامة ، وهى وحدة بسيطة ، غيـر مركبة وإن كانت تنقسم إلى أنواع بحسب كسبها فى الـدنيـا لا بحسب طبيـعتهـا ، فمنهـا ١ ـ نفـوس راضيـة ومنهـا ٢ ـ نفوس مطمئنة إلى ربها ٣ ـ ومنها نفـوس لوامة ٤ ـ ومنها نفوس أمارة بالسوء .

دليل الكندى أن النفس جوهر لا جسم :

ملخص هذا الدليل يمكن أن يبين على النحو التالى :

١ ـ أن المعنى الذى تعبر عنه ماهية الحيـاة فى الإنسان الحى هو ما نسميه نفسًا . فهل هذه النفس جوهر أم عرض بالنسبة للشىء الحى ؟

٢ ـ ويجـيب الكندى على السؤال أعـلاه أنها (أى النفس) جـوهر لا عرض لأن نوع الحى واحد ، وصفة قابلية الحياة لازمة للحى .

٣ ـ ثم إننا نجـد أن الحيـاة تصف الحى بإعطائه اسمـه وحده ، بحـيث يكون الحى الموصوف بالحياة ، طبيعـته وحده من طبيعة الواصف ـ أى الحياة .

ولما كان الحى جوهرًا ؛ لأن معنى الجـوهر هو ما به الشىء هو ما هو ، وهو صورة الشىء ، وقلنا إن الموصوف والواصف من طبـيعة واحدة ، فإذن

النفس وهى مابه حياة الحى ــ وهى نــوع الحى العقلية ــ جوهر أيضًا ، وهى جوهر النوع أو مــاهية النوع ، فالنفس إذن جــوهر . ولكن هل هى جوهر جسمى أم ليس جــسميًا ؟ الجواب ليس جســميًا ! لماذا ؟ لأن كل نوع ليس جسمًا . والنفس نوع فهى إذن ليست جسمًا (٢٣) .

فإذن وطالما كانت النفس نوعًا ، فمســتحيل أن تكون جسمًا ؛ لأن النوع إنما يقال على شخوص كثيرة .

(١) فإذا كــان النوع بكليته فــى واحد من هذه الشخــوص فإنه يستــحيل عقلاً أن يوجد فى شخوص أخــرى فلا يكون نوعًا مقولاً على الكثرة . (٢) أما إذا كــان فى واحد من تلك الشخــوص جزء منه ، فــإن أجزاء هذا النوع تكون لا مــتناهيــة ، وهذا خُلف لا يمكن ؛ لأن الشىء المحــدود فى الزمــان والمكان لا يكون لا نهاية له ؛ لأنه لا شىء موجود بالفعل ، يكون لا متناهيًا بالفعل ، ولا يمكن أن يكون لا متناهيًا بالقــوة أيضًا ؛ لأنْ ما بالقوة يمكن أن يصير إلى موجود بالفعل فى لحظة من اللحظات وهنا يصبح ما هو بالفعل لا متناهيًا ، وهذا خُلف لا يمكن .كما بينا ذلك أعلاه .

(١٥) قاموس الكندي الفلسفي :

لقد وضع الكندى أول قــاموس فلسفى ، ولابد أن رسالتــه فى (حدود الأشياء ورسومــها) هى جزء من هذا القاموس ، وعليه فــإن التعريفات التى وردت فى هذه الرسالة تعطينا فكرة واضحة عن مدى دقة الكندى ، ووضوح تفكيره الفلسفى ، وإحاطته بالكثير من المفاهيم الفلسفية ، وإليك طائفة منها:

١ ــ **العقل** : جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها .

٢ ــ **النفس** : تمامية جرم طبيــعى ذى آلة قابلة للحياة ، ويقال هى استكمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقــوة ، ويقال هى جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف .

٣ ــ **العمل** : فعل وفكر .

٤ ــ **التوهم** : هو الفنطاسيا ، قوة نفسانيــة ومدركة للصورة الحسية مع غيبة طينتهــا ، ويقال : الغنطاســيا ، وهى التخــيل وهو حضــور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها .

٥ ــ **الحاس** : قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته .

٦ ــ **الحس** : آنية إدراك النفس صور ذوات الطين فى طينتها بأحد سبل القوة الحسية ، ويقال هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات .

٧ ــ **القوة الحساسة** : هى التى تشعر بالتغير الحادث فى كل واحد من الأشياء ، مثالها ما تشعر به من أعضاء البدن ومما كان خارجًا عن البدن .

٨ ــ **المحسوس** : هو المحس صورته مع طينته .

٩ ــ **الروية ــ الإمالة ــ أو الإجالة** : بين جواهر النفس أى بين خواطرها.

١٠ ــ **الرأى** : هو الظن الظاهر فى القول والكتاب .

١١ ــ **العلم** : وجدان الأشياء بحقائقها .

١٢ ــ **الوهم** : وقوف شىء للنفس بين الإيجاب والسلب ولا يميل إلى واحد منها .

١٣ ــ **الفهم** : يقتضى الإحاطة بالمقصود إليه .

١٤ ــ **الظن** : هو القضاء على الشىء من الظاهر .

١٥ ــ **العزم** : ثبات الرأى على العقل .

١٦ ــ **اليقين** : هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .

١٧ ــ **الشك** : هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن .

١٨ ــ **الخاطرة** : علة السانح .

١٩ ــ **الإرادة** : علتها الخاطر .

٢٠ ــ **الاستعمال** : علة الإرادة .

٢١ ــ **إرادة المخلوق** : هو قوة نفسانية يمثل نحو الاستعمال عن سانحه.

٢٢ ــ **المعرفة** : رأى غير زائل .

(١٦) خاتمة :

لا شك أن ضياع معظم كتب الكندى ، قد أضاع علينا فرصًا كثيرة للتعرف على نظامه الفلسفى المتكامل . ولابد من الإقرار أن للكندى كتبًا كثيرة جدًا بحسب إشارة المصادر القديمة إليها ـ كابن النديم والقفطى فحسب ـ ولكن لأن بعض هذه الكتب قد عثر عليها بالفعل فى تراجم عبرية ولاتينية ولكن وللأسف الشديد لم يعثر حتى الآن على الأصول العربية لهذه التراجم : من ذلك أنه قد تم العثور على بعض شروح الكندى على بعض أجزاء المنطق الأرسطى وبالتحديد وجدت التراجم اللاتينية لشرح الكندى على (البرهان) و (الخطابة) و (الشعر) [٢٤] ولكن ابن النديم يذكر أن للكندى كتب منطقية أخرى منها :

١ ـ رسالة فى المدخل المنطقى باستيفاء القول فيه .

٢ ـ رسالة فى المدخل المنطقى بإيجاز واختصار .

٣ ـ رسالته فى المقولات العشرة .

٤ ـ رسالته عن قول أرسطوطاليس فى أنالوطيقا .

٥ ـ رسالته فى الاحتراس من خدع السفسطائيين .

٦ ـ إيجاز واختصار فى البرهان المنطقى .

ولا شك لدىّ أن الكندى قد سبق الفارابى فى تناول منطق أرسطو بالشرح والتعليق . كذلك فلا أشك أن يكون الفارابى قد استفاد من شروح وتعليقات الكندى ، فقد جاءت أعمال الفارابى المنطقية غاية فى النضج والروعة ، وهذا يرجح لدى أنها لم تكن قد تبلورت من فراغ . ولكن ومع تسليمنا بوجود بعض المناطقة السريان والنصارى (النساطرة واليعاقبة) ، إلا أن معظم هؤلاء كانوا من عناصر غير عربية وطارئة على المجتمع العربى ، ولكن سلامة التعبير العربى عند الفارابى ونضجه وروعته ، يجعلنا نرجح استفادة الفارابى من جهود الكندى قبله فى هذا المضمار ، خاصة والفارابى قد نضج وتلقى العلوم كلها ، خاصة المنطق فى بغداد ـ مدينة السلام ـ وهى المدينة التى عاش الكندى حياته كلها فيها ، وكان من المجتمع العلمى

بهـا فى الذروة التى لا تدانى ، والقـمة الـتى لا ترام ولا يمكن للمـجتـمع العلمى فى بغداد أن يكون فى غفلة أو تجاهل لأعمال الكندى المنطقية . وقـد ثبت الآن ــ بما لا يدع مجالاً للشك ــ أنها كانت موجودة ومتداولة فى بغداد ومعروفة بصـورة جيدة فى الأوساط العلمية وإلا لما وجـدت لها هذه التراجم العبرية واللاتينية .

وهكذا تسنح لنا سانحة ، ونحن بصدد الكندى ،لدحض فرية المستشرق الفرنسى رينان أن العرب ليست لديـهم قدرة على الإبداع والابتكار والتجديد فى مجـال الفكر والفلسـفة ؛لأن الكندى فـيلسوف عـربى أصيل وعبـقرى ومـبدع (أرنست رينان : **تقدم العلم**) .

كذلك فإن اتهام الكندى بالفشل فى وضع نظام فلسفى ، أمر لا جدوى منه ؛ لأنه ليس فى أيدينا كل ما كتب الكندى حتى نستطيع أن نحكم عليه . ولكن وحتى لو حكمنا عليـه بما هو موجود بالفعل من مـؤلفاته ، فإنه لابد من الاعتراف لـلكندى بالعبقرية والفلسـفة العلمية ،ويكفى الكـندى فخرا أن يكون أول من وضع قاموس للألفـاظ الفلسفية ، فساعـد فى قيام الدراسات العلمـية والفلسـفيـة باللغـة العربيـة ،ووسع من مداها اللغـوى والتصـورى والعلمى ، كذلك فإنه يكفى الكندى فخراً أن يكون أول فلاسفة الإسلام فى القول بحدوث العالم ووضع تصور إسـلامى للذات الإلهية ، وكذلك وضع أدلة جـديدة ومبـتكرة لمسألة وجـود الله ، ولقد كـان الكندى أحـد الأعلام البارزة فى حركة النهـضة الأوربية ؛ ولهذا عدّه الكثيـر من مؤرخى الحضارة الغربيـة الحديثة من أئمة الفكر والفلـسفة فى حركـة النهضـة الغربـية الحـديثة (Renaissance) .

مكانة الكندى عند الغربيين :

لقد عـرف معظم فلاسـفة أوربا ــ منذ القـرن الثالث عشـر الميلادى ــ الكندى وأشادوا بـه . وقام (ألبرت الأكـبر) بذكر خـمسة رسـائل للكندى وناقشهـا فى كتبه . كذلك قـام بعضهم بترجمة رسـائله إلى اللاتينية ، ومن أشهر هؤلاء الإيطالى (جيرار الكريمونى) (توفى سنة ١١٨٧م) .

كذلك قـام روجر بيكون البـريطانى (توفى سنة ١٢٩٤ م) بالاضطلاع على بعض رسائل الكندى العلمـية والفلسفية ، وأعجب بهـا أيما إعجاب ،

حتى قال عن الكندى : (إنه هو والحسن بن الهيثم فى الصف الأول بعد بطليموس) .

مواضيع أخرى شائقة عند الكندى :

مؤلفات الكندى الفلسفية غنية بالمواضيع الشائقة الجميلة : منها رسالته فى دفع الأحزان ، وتحليله الرائع للحزن وأسبابه وطرق دفعه والتوقى منه .

كذلك للكندى رسالة هامة عن سجود الفلك الأقصى لله . والكندى يعتبر الفلك الأقصى والأجرام السماوية كائنات حية لها إحساس ووعى ولكنها مأمورة بأمر الله عز وجل وهى كذلك أسباب ثانوية وعلل ثوان . أما العلة الأخيرة والفاعلة حقيقة لا مجازاً هى الله عز وجل ، وهكذاً يفارق الكندى فلسفة الفيض الأفلوطينى ويقترب كثيراً من التصور القرآنى الذى ينسب السجود للنجوم والشجر .

ألا رحم الله الكندى رحمة واسعة وتقبل منه أحسن ما قدم وغفر له ذنوبه وزَلَاته . سبحانك اللهم وبحمدك ، أشهد أن لا إله إلا أنت ، أستغفرك وأتوب إليك،ونصلى ونسلم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين .

هوامش ومراجع

(١) فى السيرة الذاتية للكندى انظر :

١ ــ ابن النديم : الفهرست ص ٥٩٣ ــ دار قطرى بن الفجاءة ــ ١٩٨٥م .

٢ ــ القفطى : أبو يوسف يعقوب بن إسحاق ــ ص ٧٣ ــ تحقيق فؤاد رشيد ــ مطبعة المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة ــ ١٩٥٥ م .

٣ ــ ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ــ الجزء الثانى ، ص ١٧٨ ــ دار الثقافة ــ بيروت ــ سنة ١٩٨٧ م .

٤ ــ ابن نباتة : شرح العيون ــ الكندى ــ ص ٢٣١ ، ٢٣٤ ــ صيدا ــ بيروت سنة ١٩٨٦م ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم .

٥ ــ الشهرزورى : نزهة الأرواح ــ الجزء الثانى ــ ص ٢٢ ــ حيدر آباد ــ الدكن ــ الهند ١٩٧٦م .

(٢) انظر فى ذلك القفطى : وابن أبى أصيبعة ، وصاعد الأندلسى : طبقات الأمم ــ ص ٨٥ .

(٣) القرآن الكريم ، سورة الرعد (١٣ : ١١) .

(٤) زار توينبى الخرطوم سنة ١٩٦٥ بعد ثورة أكتوبر وألقى محاضرة فى قاعة الامتحانات الشهيرة بالجامعة وفى نهاية تلك المحاضرة سألته عن مدى تأثره بابن خلدون ، فقال أدين لابن خلدون بأكثر مما يستطيع أن يعبر عنه بالقول .

انظر فى ذلك توينبى A . Toynbee -

- A Study of History ; Axford University Press 1939

- D.C. Somervell , Abridgemment vols 1 - 4 of

Toynbee's A Study of Histpry

Oxford university press 1947

(٥) د . عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية : القسم الأول ــ مطبعة حسان سنة ١٩٨٧ م .

أما المجموعة كلها فقد نشرتها دار الفكر العربى ــ الجزء الأول سنة ١٩٥٠ م ــ والجزء الثانى سنة ١٩٥٣ م .

(٦) لمزيد من التفاصيل عن مؤلفات الكندى أرجو النظر :

١ ــ ابن النديم : الفهرست .

٢ ــ جمال الدين القفطى (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) .

٣ ــ رسائل الكندى الفلسفية (جزءان) ــ تحقيق ونشر د / عبد الهادى أبو ريده .

٤ ــ الأب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى : التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب ــ بغداد ــ سنة ١٩٦٢ م .

٥ ــ جورج عطيه : George N . Atiyeh

al-Kindi The Philosopher of the Arabs .

وانظر أيضًا : د / بركات محمد مراد : الكندى ــ ص ١٤ وما بعدها .

(٧) الكندى : كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ضمن رسائل الكندى الفلسفية ، للدكتور عبد الهادى أبو ريده .

(٨) الكندى : المصدر السابق : ص ٣٠ .

(٩) الفارابى : فصوص الحكم .

(١٠) القرآن الكريم : فصلت (٤١ :٥٣) .

(١١) الكندى : كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ــ ص ٣٥ .

(١٢) الكندى : المصدر السابق ــ ص ٣٦ .

(١٣) الكندى : المصدر السابق ــ ص ١٠٤ .

(١٤) الكندى : المصدر السابق ــ ص ١٣٦ .

(١٥) القرآن الكريم : يس(٣٦:٨٢) .

(١٦) الكندى : كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، فى : د / عبد الهادى أبو ريده: رسائل الكندى الفلسفية ، القسم الأول ــ ص ٤٧ ، نشر مطبعة حسان ، سنة ١٩٧٨ م .

(١٧) الكندى : المصدر السابق ــ ص ٤٩ .

(١٨) الكندى : رسالة الكندى إلى أحمد بن محمد الخرسانى فى إيضاح تناهى جرم العالم منشورة ضمن د / عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية ــ ص ١٣٩ ، الجزء الأول ــ مطبعة حسان .

(١٩) انظر فى ذلك: د / حسام الألوسى : فلسفة الكندى : ص ١٣٤، دار الطليعة ــ بيروت ــ سنة ١٩٨٥ م .

وانظر أيضًا : Kant : Critique of pure reason

TR . J . N . D . Meikle John

London 1958 Ch 310 p 363

(٢٠) انظر فى ذلك :

ــ د / حسام الدين الألوسى : فلسفة الكندى ــ ص ١٤ .

ــ الكندى : رسالة الكندى فى كمية كتب أرسطوطاليسية فى تحصيل الفلسفة .

(٢١) د / محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ــ ص ٢٢٩ ، دار النهضة ــ بيروت ــ الطبعة الثانية ١٩٧٣ م .

(٢٢) لئن قال الكندى بقوتين رئيسيتين فى النفس :

١ ــ القوى الحاسة　　　٢ ــ القوى العاملة

فإنه أيضًا قد قال بقوى وسيطة بين هاتين القوتين ــ هذه القوى الوسيطة هى القوى المصورة والقوة الغازية والنامية والعصبية والشهوانية . وهكذا تتضح الفروق بين مقولة الكندى هذه وبين مقولة أفلاطون فى قوى النفس الثلاثة المعروفة .

(٢٣) انظر حسام الدين الألوسى : الكندى : ص ١٧٧ وما بعدها .

انظر أيضًا الكندى : رسالة الكندى فى أنه (توجد) جواهر لا أجسام .

انظر أيضًا الكندى : رسالة الكندى فى القول فى النفس المختصر من كلام أرسطو وأفلاطون ، وسائر الفلاسفة .

انظر أيضا د / عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية ــ ج ١ ص ٢٧٢.

انظر أيضا الكندى : رسالة الكندى (كلام الكندى فى النفس) ، مختصر وجيز ، ج ١ ص ٢٨١.

انظر أيضا الكندى : رسالة الكندى فى (ماهية النوم والرؤيا) .

(٢٤) د . رفيق العجم : المنطق عند الفارابى ، الجزء الأول ــ صفحات ٢٧ ، ٢٨ ، مطبعة دار المشرق ــ بيروت ــ سنة ١٩٨٦ م .

مراجع أخرى :

لمن يريد الاستزادة من الكندى فعليه بالرجوع إلى :

(١) د . عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية ، دار الفكر العربى ــ الجزء الأول ــ سنة ١٩٥٠ م ، والجزء الثانى سنة ١٩٥٣م .

(٢) الأب مكارثى : التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب ــ بغداد ــ سنة ١٩٦٢م .

(٣) جورج عطيه　George N. Atiyah

al-Kindi : The Philosopher of the Arabs .

Islamic Research Institute

Rowal pindi , 1960

(٤) د . حسام الدين الألوسى : فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه ــ بغداد ــ سنة ١٩٩٠م .

(٥) د . بركات محمد مراد : الكندى ــ مصر ــ سنة ١٩٩٠ م .

(٦) أحمد فؤاد الأهوانى : كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى .

(٧) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، سنة ١٩٤٤ م .

(٨) أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى فيلسوف العرب ــ القاهرة ، سنة ١٩٦٤ م .

(٩) د . موسى الموسى : من الكندى إلى ابن رشد ــ بيروت ــ سنة ١٩٧٢ م .

(١٠) د . جعفر آل ياسين : الكندى والفارابى فيلسوفان رائدان ، دار الأندلس ــ بيروت ــ سنة ١٩٨٣ م .

أبو نصر الفارابي
المعلم الثاني

أبو نصر الفارابى

(١) حياته وتطوره الفكرى :

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ ، ينسب إلى بلدة فاراب ، إحدى قواعد الترك فيما وراء النهر . وصفه القفطى (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ) بأنه فيلسوف المسلمين غير مدافع ، كما وصفه ابن خلكان (المتوفى سنة ٦٨١ هـ) بأنه الحكيم المشهور ، (وأكبر فلاسفة المسلمين) وبأنه (صاحب التصانيف فى المنطق والموسيقى وغيرها من العلوم) . واشتهر بالمعلم الثانى ؛ لأنه أحسن من توفر على فهم كتب أرسطوطاليس (المعلم الأول) ، وأحسن من شرحها ، وبَيّن غوامضها ، واستدرك ما أغفله الكندى قبله وما استغلق عليه . أرخ له ابن النديم [1] (صاحب الفهرست ، المتوفى سنة ٣٨٥ هـ) فى سطور معدودة ، ذكر فيها اسمه وسبعة من كتبه ، وهى :

١ ــ كتاب أنالوطيقا الثانية (الأولى [2]) .

٢ ــ كتاب البرهان .

٣ ــ تفسير قطعة من كتاب الأخلاق لأرسطو .

٤ ــ كتاب الخطابة .

٥ ــ كتاب قاطيقوراس .

٦ ــ كتاب المغالطين ، سوفسطيقا على جهة الجوامع .

٧ ــ كتاب مراتب العلوم .

ثم أضاف : وله جوامع لكتب المنطق لطاف .

أما القفطى [3] فيعطى تفاصيل لا بأس بها ، عن حياة الفارابى فهو قد انحدر من فاراب من بلاد الترك فيما وراء النهر ، إلى بغداد ــ مدينة السلام ــ حيث تعلم العربية وأتقنها إتقانًا تامًا ، ثم توفر على دراسة المنطق

والعلوم الفلسفية والطبيعية ، على أيدى أساتذة من النصارى ، أولاً على يد أبى بشر بن متى ، عميد المناطقة ببغداد (٤) ثم ارتحل إلى حران ، ولكن هنالك رواية أخرى ترى أنه تلقى المنطق أولاً على يوحنا فى حران أو (مرو) ثم انتقل إلى بغداد ، وليس بعيداً أنه التقى بـ (يوحنا) على فترتين فى حران أولاً ، ثم فى بغداد ثانيًا ، أو حتى فى حران مرة ثانية ، وفى الفترتين درس على أبى بشر بن متى ، حيث أكمل دراسة المنطق ، على يد يوحنا بن حيلان ، فبزّ الأقران وأربى عليهم ، وتوفر على شرح كتابه (إحصاء العلوم) الذى (لم يُسبق إليه ، ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها من الاهتداء به وتقديم النظر فيه) كما ذكر القفطى كتابًا للفارابى ، فى فلسفة أفلاطون وأرسطو معًا ، وأشاد به إشادة قوية جدًا ، وأسماه فيما بعد (كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس) وعن هذا الكتاب الأخير ، يقول القفطى منوهًا :

(وله كتاب فى أغراض أفلاطون وأرسطوطاليس ، يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة ، والتحقق بفنون الحكمة ، وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر ، وتعرف وجه الطلب ، اطلع فيه على أسرار العلوم ، وثمارها علمًا علمًا ، وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعض شىء وشىء ، ثم بدأ بفلسفة أفلاطون ، يعرف بغرضه منها ، وسمى تواليفه منها ، ثم اتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقدم لها مقدمة جليلة . .). وهذا الكتاب الذى يشير إليه القفطى هنا ، كتاب مجهولٌ ولعله مفقود . ولكن كتاب الفارابى فى (أغراض ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس) كتاب معروف ، وإليه أشار ابن سينا الإشارة المشهورة ، والتى بها أثبت تلمذته غير المباشرة على الفارابى .

مهما يكن من شىء ، فإن القفطى يشير إلى ناحية هامة جدًا من فلسفة الفارابى ويعتبرها عماد إسهامه الفلسفى : تلك هى كتابات الفارابى فى السياسة والأخلاق والمجتمع ، وهذا يدل على عمق إلمام القفطى بفلسفة الفارابى ؛ ذلك أن الدارسين للفارابى اليوم يكادون يجمعون على أن آراء الفارابى فى السياسة والاجتماع هى التى تمثل أهم جوانب الأصالة فى فلسفته العامة . ولقد كتب الفارابى فى العلم المدنى كتبًا خالدة ، نذكر منها :

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة (السيرة الفاضلة) .

(٢) السياسة المدنية .

(٣) كتاب تحصيل السعادة .

فإذا أضفنا إلى هذه الجوانب الأصيلة كتابات الفارابى فى الموسيقى، فإننا نستطيع أن نلخص جوانب الأصالة والإبداع الأساسية عند الفارابى فى النواحى التالية :

(١) فلسفته فى الإلهيات ، خاصة أدلة وجود الله .

(٢) فلسفته فى العلم المدنى (السياسة والاجتماع والأخلاق) .

(٣) كتاباته فى الموسيقى .

أما شروحه وتعليقاته على أرسطو ، فلا يمكن التقليل من قيمتها ، ولا من قيمة الدور الحضارى الخطير والهام جداً الذى أدته هذه الشروح والتعليقات والتفاسير ، فلقد كان الفكر الفلسفى اليونانى مغلقًا أمام العرب وغيرهم من الشعوب الشرقية ، كما كان بعيداً عن متناول أيدى أوروبا اللاتينية. وعن طريق الفارابى ، نبغ ابن سينا ومن جاء بعده من العرب واللاتينيين فى الفلسفة اليونانية ، كذلك فلا يمكن القول: إن تلك الكتب خالية تمامًا من الإسهام الأصيل ومن الإبداع .

أما مؤلفات الفارابى التى ذكرها القفطى فهى كالآتى :

(١) إحصاء العلوم .

(٢) كتاب فى أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس .

(٣) السياسة المدنية .

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة .

(٥) كتاب البرهان .

(٦) كتاب القياس الصغير .

(٧) كتاب القياس الأوسط .

(٨) كتاب الجدل .

(٩) كتاب المختصر الصغير .

(١٠) كتاب المختصر الكبير .

(١١) كتاب شرائط البرهان .

(١٢) كتاب النجوم .

(١٣) تعليق كتاب فى القوة .

(١٤) كتاب الواحد والواحدة .

(١٥) كتاب ما ينبغى أن يتقدم الفلسفة .

(١٦) كتاب المستغلق من كلامه فى قاطيغوراس .

(١٧) كتاب فى أغراض أرسطوطاليس (فيما وراء الطبيعة) .

(١٨) كتاب فى الجزء .

(١٩) كتاب له فى العقل .

(٢٠) كتاب المواضع المنزهة من الجدل .

(٢١) كتاب شرح المستغلق فى المصادرة الأولى والثانية .

(٢٢) كتاب تعليق إيساغوجى على فرفوريوس .

(٢٣) كتاب الكتابة .

(٢٤) كتاب الرد على ابن النحوى .

(٢٥) كتاب الرد على جالينوس .

(٢٦) كتاب فى أدب الجدل .

(٢٧) كتاب فى الرد على ابن الراوندى .

(٢٨) كتاب فى السعادة الموجودة .

(٢٩) كتاب التوطئة فى المنطق .

(٣٠) كتاب المقاييس .

(٣١) مختصر كتاب النذر .

(٣٢) شرح كتاب المجسطى .

(٣٣) شرح كتاب البرهان لأرسطوطاليس .

(٣٤) شرح كتاب الخطابة له .

(٣٥) شرح كتاب المغالطة له .

(٣٦) كتاب شرح القياس له وهو الكبير .

(٣٧) كتاب شرح المقولات (تعليق) .

(٣٨) كتاب شرح بارى إرمنياس ، صدر لكتاب الخطابة .

(٣٩) كتاب شرح السماع .

(٤٠) كتاب المقدمات من موجود وضرورى .

(٤١) كتاب شرح مقالة الأسكندر فى النفس .

(٤٢) كتاب شرح السماء والعالم .

(٤٣) كتاب الأخلاق .

(٤٤) كتاب شرح الآثار العلوية .

(٤٥) كتاب الخيل .

(٤٦) كتاب النواميس .

(٤٧) كتاب فيمن له نسبة إلى صناعة المنطق .

(٤٨) كتاب فى أن حركة الفلك سرمدية .

(٤٩) كتاب فى الرؤيا .

(٥٠) كتاب إحصاء القضايا .

(٥١) كتاب فى القياسات التى تستعمل .

(٥٢) كتاب الموسيقى .

(٥٣) كتاب شرح العبارة لأرسطو .

(٥٤) كتاب الإيقاعات .

(٥٥) كتاب مراتب العلوم .

(٥٦) كتاب الخطابة .

(٥٧) كتاب المغالطين .

(٥٨) رسالة نيل السعادة .

(٥٩) جوامع لكتب المنطق (مجموعة) .

(٦٠) الفصول المنتزعة من الأخبار .

أما ابن خلكان (المتوفى فى سنة ٦٨١ هـ) ، فـهو يعطى أوفى نبذة عن حياة الفارابـى نجدها فى المصادر القديمة ، وتمتاز هذه النبذة ، بأنهـا تتضمن معلومـات مأخوذة من كـتاب (طبقـات الحكماء) لابن صاعـد القرطبى ، ولكن الذى يعـاب على ابن خلكان ، بعض المبالغـات التى وردت فى أثناء حديثه عن الفارابى ، من ذلك أن الفارابى يجيد الحديث بسبعين لغة ، ومنها ما رواه عن دخول الفارابى على سـيف الدولة الحمدانى ، صاحب حلب ، لأول مرة وهو فى ثيابه التركية وجلوسه معه فى كرسى الملك ، بل ومزاحمته فى ذلك ، ومنها أنه كان يجيد العـزف على الآلات الموسيقية ، حتى إنه فى تلك الزيارة الأولى لسـيف الدولة الحـمدانى ، عـزف لحنًا فـريدًا فأضـحك الجمـيع ، ثم عزف آخر حـزينًا فأبكى الجـميع ، وأخيـرًا عزف لحنًا أرسل الجميع نيامًا ، حتى الحراس ، وأنه تركهم على تلك الحالة ثم انصرف .

غير أن المعلومات التى سجلها ابن خلكان ، كافية لإعطاء صورة معقولة عن الرجل ، وعن نبوغه فى الفلسفة والطب والموسـيقى واللغات ، فهو بلا شك عـبـقرى زمـانه ، وعـقل نادر قَلَّ أن تجـود بمثله الأيام ، وأنه عـاشق الفلسفة، الذى أوقف حياته كلها فى سـبيل تعلمها ونشرها فى الآفاق ، وأنه ضحى فى حب الفلسفـة بكل شىء ، فلم يعرف عنه الميل إلى النساء أبدًا لا بحلال ولا بحرام ، ولم يكن مـيالاً للاجتماع بالناس ، بل كان مـتوحدًا ، أبدًا متبتـلاً فى محراب التأمل الفلسفى ، فرحًا به ومسـتكفيًا بوحدته . وكان

نادراً ما يرى فى الطريق العـام ، أو فى مجالس الناس ، خلال ملتـقى المياه ورياض الأشجار والأزهار ،زاهـداً فى الدنيا وفى المأكل والملبس والمسكن ، رافضاً للمال والمتاع الحسى . وعندما أقبلت عليه الدنيا فى كنف سيف الدولة الحمدانى ، الذى كان يجله ويعرف مكانته السامية ، رفض أن يأخذ من دنياه شيئًا سوى أربعة دراهم فقط يقيم بها أوده كل يوم .

وهكذا فإن الفارابى شخصيـة فريدة ، لا بين الفلاسفة المسلمين ، ولكن بين فلاسـفة العالم ، وهو فى إخلاصـه للفلسفة وعـشقه لها ليس له مـثيل بينهم، وهو بذلك مثال للفـيلسوف الإلهى الزاهد المتنسك ، والراهب العابد الذى أوقف حياته لخدمة العلم والفلسفـة . والبهجة الوحيدة والسلوى فى حيـاة الفارابى ، إنما كانت فى الموسيـقى والتأمل والعبـادة ، ولم يعرف عن الفارابى أى ميل للمجون ولا فى أفكاره أى شوائب من الزندقة أو الإلحاد ، بل على العكس من ذلك ، فإن نقاشه الدائم لمسـائل الألوهية ولصفات الله وأسمائه الحسنى لتدل على نفس مؤمنة ، عـميقة الإيمان والتدين ،وإن كانت صور التدين عنده ربما اختلفت عن تدين العـامة أو الجهلاء ، وإنما هو تدين العارفين ، وعبـادة العلماء المتأملين . ولا ننس أن للفارابـى كتابات فى الرد على (ابن الراوندى) .

وابن خلكان يعطى صـورة فريدة لمدى اعـتكاف الفـارابى على الفلسفـة ومدى صبره ومصابرته فى سبيل تحصيلهـا وفهمها وبثها فى العالمين ، فهو ــ أى الفارابى ــ قد قرأ كتـاب (النفس) لأرسطوطاليس مائتى مرة ، وأنه قرأ كتاب (السماع الطبيعى) لأرسطو أربعين مرة ولم يشف رغبته منه .

ولعـل السـر فى بـراعة الفـارابى فى الفلسفـة وعلوم الأولين عامـة إنما يرجع ــ من طرف ــ إلـى هذا الاعتـكاف والتـفرغ الفـريد فى دراسـتـهـا وتحصـيلها، ومن طرف آخر ، يرجع إلى ذكـائه وعبقـريته الفذة ، ومـقدرته الفائقة فى تعلم اللغات . فإذا كنا قد وصفنا ابن خلكان بالمبالغة ، حين زعم أن الفارابى كان يحسن سبعين لغة ، فـإننا نأخذ ذلك علامة أكيدة ، على أنه تعلم لغـات أجنبية كـثيـرة جداً ، وأنه درس الفلسـفة والعلوم الحكمـية من مـصادرها الأصلـية، وفى لغـاتهـا الأصليـة ، ولابد أنه كان يجـيـد الهندية

والفارسية واليونانية والسريانية ، وغيرها من لغات العالم المعروف آنذاك . هذا إلى جانب العربية والتركية ، وقد يشك بعضهم فى مدى إلمامه باليونانية؛ وذلك لاعتماده على المترجمين وعلى الترجمان فيما يبدو ، غير أن ريادة الفارابى للفلسفة لا يمكن تصورها من دون إلمام باليونانية ! .

ولعل حياة الأمن والسلام والقناعة ـ التى كان يعيشها ـ هى السبب فى أنه كان يتمتع بصحة جيدة وقدرة فائقة على الدراسة والاضطلاع والكتابة . وهى كذلك أحد الأسباب التى جعلته يعمر حتى بلغ الثمانين من عمره ، وتوفى سنة ٣٣٩ هـ ودفن بدمشق وصلى عليه ـ حسب إحدى الروايات ـ سيف الدولة الحمدانى وعدد من حاشيته المقربين .

أما عن تطوره الفلسفى ، فلا شك أن الفارابى كان شارحًا لآراء الفلاسفة اليونان وبخاصة أرسطوطاليس فى بداية أمره ، ثم ذهب إلى محاولة التوفيق بين الحكيمين ، خاصة وأنه ـ كبقية فلاسفة الإسلام ـ وقع ضحية لكتاب (أثولوجيا أرسطوطاليس) المنسوب خطأ إلى أرسطو والذى هو فى حقيقة الأمر، من تأليف أفلوطين المصرى . وهكذا فإن الفارابى إنما كان يوفق ـ حقيقة ـ بين أفلاطون وأرسطو ، ولكنه فى آخر أمره ـ وفى المرحلة الأخيرة من حياته ، وكما أورد القفطى ـ اتجه إلى الإلهيات وإلى قضايا المنهجية العلمية وإحصاء العلوم ، وأهم من ذلك كله إلى العلوم السياسية والاجتماعية، وهنا بدأت شخصيته الفكرية المتميزة فى الظهور ، كما بدأت أمارات واضحة تدل على مدى نضجه الفكرى ، ومدى تأثره بروافد أصيلة من البيئة العربية الإسلامية . هذا إلى جانب تأثره القوى بالفلاسفة اليونان خاصة أفلاطون وأرسطو . ونرجو أن تسنح لنا الفرصة لإبراز أصالة الفارابى، ومدى تأثره بالفكر الإسلامى ، كرافد أصيل فى شخصيته وفى ثقافته ، عندما يأتى وقت الحديث عن هذه الجوانب الأصيلة فى فلسفته إن شاء الله .

ولا شك أننا فى حاجة ماسة إلى المزيد من الدراسات الواعية الناضجة لفلسفة الفارابى ؛ لنبين جوانب لم تلق الاهتمام الكافى من المستشرقين ، وهى لذلك فى حاجة إلى البحث عن مخطوطات لم تنشر له . ومن

المؤسف حقًا ، أن الكثير من مؤلفات الفارابى قد ضاع أو هو فى حكم المفقود، على أن الفارابى نفسه ، لم يكن ميالاً إلى تأليف الموسوعات الضخمة ، كما فعل خلفه ابن سينا ، ولكن أسلوبه فى التأليف أقرب إلى أسلوب الكندى ، فهو يميل إلى كتابة الرسائل والمقالات ذات المواضيع المحددة ، والتى هى أشبه ما تكون بالأبحاث الأكاديمية التى تنشر فى الحوليات الجامعية . أما شروحه لأرسطو ، فقد كانت محكومة بالتقاليد الأكاديمية المدرسية عند المسلمين فى تلك الأيام ، وهى تخضع للمستويات الأكاديمية والصفية للطلاب ، فالشروح الصغيرة للطلاب البادئين ، ثم تليها الوسطية فالكبرى . وهذه الدراسات المنطقية ، وهذه الشروح هامة جداً ، وتحتاج إلى دراسة وافية فى حد ذاتها ، ولا يمكن صرف النظر عنها ، على أنها مجرد شروح لأرسطو ، وبالتالى تفتقر إلى كل بادرة للأصالة والتجديد. والواقع أن الفارابى حاول :

أولاً : التعبير عن المقولات المنطقية فى إطار اللغة العربية ، وأثرى اللغة العربية أيما إثراء بهذه المحاولة ، أثبت فعالية وكفاءة اللغة العربية فى هذا المجال ، كما أثبت أنها لغة علمية وذات تكوين منطقى من الدرجة الأولى .

ثانيًا : حاول تقريب المنطق وتقريب قضاياه كلها إلى أهل اللسان العربى، وذلك باختيار الأمثلة المأخوذة من الواقع الثقافى المحلى ومن البيئة العربية ، وأثبت فى ذلك جدارة فائقة . . . ولابد أننا واجدون بعض المساهمات الأصيلة له فى هذا المجال ، إذا توفرنا لدراسة هذه الكتب الشروحية بالقدر الكافى (٥) .

خاتمة

شخصية الفارابى ومكوناتها :

ولا نستطيع ختم هذا الباب عن حياة الفارابى وتطوره الفكرى ، دون الحديث عن شخصية الفارابى ، فقد كانت له شخصية فذة متميزة حيية ومسالمة إلى أقصى درجة ، وتشبه فى صفائها البلور الخالص أو الماء الصافى الذى لم تمازجه أى درجة من الكدورة. ترى ما هى مقومات شخصية الفارابى، وما هى مكوناتها ؟ لا نستطيع الإجابة العلمية الدقيقة على هذا السؤال ؛ لأنه بطبيعته إنما هو مجال للتخمين القائم على الحدس والظن ، حتى بالنسبة لمن هم معاصرون بين ظهرانينا ، فما بالك بشخصية تاريخية امتزج فيها الخيال والأسطورة بالحقيقة والواقع ؟! ولكن بالرغم من ذلك ، فنحن نعرف الكثير عن شخصية الفارابى وبذلك يمكننا أن نحللها تحليلاً نفسيًا بالاستناد على تلك الحقائق .

(١) المكون الأول : التعليم والأساتذة :

لا شك أن الفارابى قد تأثر كل التأثر أولاً بالمقررات الدراسية التى تلقاها ، وثانيًا بالأساتذة الكرام الذين تلقى عنهم العلم والحكمة . ومن منا لم يتأثر أبلغ الأثر بأساتذته الأوائل وحتى التعليم العالى . فلا صعوبة أو مبالغة فى الجزم بخطورة التأثير الذى مارسه أولئك الأساتذة الأوائل على شخصية الفارابى ، خاصة وهو شخص قد تميز بأقصى درجة من القابلية للتأثر والتلقى ؛ لأنه إنما كان ذا ذهن متوقد مشتعل صاف ، وبذلك تميز بأقصى درجة من الاستقبال والقابلية للتلقى والتأثر . . وإذا أضفنا إلى ذلك رغبته المشتعلة فى تلقى العلم والمعرفة والحكمة ، وحبه العظيم لكل ذلك ؛ استطعنا أن نتصور عظم تأثير أولئك الأساتذة على شخصية الفارابى ، ودورهم العظيم فى صناعتها وتشكيلها .

على من تلقى الفارابى العلوم ؟ فى المرحلة الابتدائية تلقى الفارابى العلوم الإسلامية على يد معلمى الأطفال . . تلقى القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ وبعض مبادئ الإسلام عامة . ثم طوَّف كثيرًا فى إقليم شرق بلاد الرافدين ، ودرس فى (مرو) و (حران) ، ثم انحدر إلى مدينة السلام ومدينة العلم والحكمة وعاصمة الكون آنذاك (بغداد) ، بلد الرشيد، ومنارة العلم التليد ، وهو آنذاك قد ناهز الأربعين من عمره على أحسن تقدير. وفى بغداد تشكل عقله الواعى على أيدى أساتذة كرام ، من الذين قالوا إنا نصارى وكانوا حقًا كذلك ـ أبى بشر بن متى ـ شيخ الفلاسفة والمناطقة وعميدهم فى العالم (الذى كتب سبعين مجلدًا فى شرح فلسفة أرسطو ومنطقه) . وكذلك التقى فى حران وبغداد بيوحنا بن حيلان ـ أيضًا من النصارى ، وربما كان راهبًا (حران كانت مقرًا للرهبان النصارى) . ولاشك أن شخصية الفارابى ـ وكونه كان حصورًا ، فلم يتزوج ، وأنه كان زاهدًا فى الدنيا زهدًا تامًا ـ إنما تعكس أثرًا مسيحيًا لا مراء فيه . . وأما اهتمامه بالألوهية فإنما يعكس أثرًا إسلاميًا مسيحيًا مزدوجًا .

(٢) البيئة العربية الإسلامية :

أما تأثره بهذه البيئة ، فواضح جدًا ، فهذا رجل تركى ولكنه لم يكتب إلا باللسان العربى ، وكان حماسه للتعبير عن المنطق والحكمة باللسان العربى منقطع النظير ، بالرغم من أنه كان مجيدًا لمعظم لغات العالم آنذاك ، إضافة إلى لغات الرقم مثل المنطق والرياضيات والموسيقى ، ولكنه يبقى عربيًا وإسلاميًا فى لهجته وفى فكره وفى بيانه . وأما تأثره بالفكر الإسلامى ، فواضح جدًا فى فلسفته السياسية ، وفى فلسفته الإلهية ، وفى نظرية النبوة عنده . كما كان هذا التأثير واضحًا جدًا فى تصانيفه المنطقية ، وإصراره العنيد أن يستبدل الأمثلة والتطبيقات الأرسطية اليونانية ، بأمثلة ونماذج وتطبيقات مأخوذة من المعجم العربى ومن الأمثلة والأقوال العربية الصحيحة، والمنزوعة من البيئة الثقافية العربية ، كذلك فقد ثبتت هذه العروبة العميقة فى موسيقاها، وهى أصدق مؤشر على طبيعة الوجدان . فقد كانت موسيقاه شرقية عربية ،وكذلك كانت أشعاره ـ ما حفظ لنا منها ـ وأهم من ذلك فقد

ظل ولاؤه عربيًا . . . فهو منذ أن انحدر من فاراب ، وهو فى غضاضة الشباب لم يتجه شرقًا إلى بلاد ما وراء النهر ولكنه كالنهر الطيب المتدفق ، آثر الاتجاه إلى البقاء فى مدينة السلام ـ بغداد ـ حيث قضى فيها معظم حياته الناضجة (حوالى ثلاثين سنة) ، ثم انحدر بعد ذلك إلى دمشق الغراء حرسها الله وأبقاها حصنًا للعروبة والإسلام . وفى دمشق ، كان العاهل العربى ، الشم الكريم ، سيف الدولة الحمدانى مثالاً مضيئًا للشخصية العربية الوضاءة . . مثالاً للخير والمحبة والسلام والمروءة العربية والشهامة ، فمكث أبو نصر عنده ، واتخذه خليلاً لم ينكس عن صداقته أو محبته بعد ذلك أبدًا . . بل أقام عنده ما قامت حلب الغراء ، وهكذا الحبيب الذى يجل حبيبه، يقيم عنده ولا يزول ، إلى أن وافته المنية بدمشق إذن ، فالفارابى عربى بوجدانه وانتمائه وهواه الأول والأخير .

(٣) المكون الثالث : حبه للفلسفة اليونانية :

فلا شك أن الفارابى كان محبًا لأفلاطون ، أشد الحب ومعجبًا مبهورًا بأرسطو ، أشد الإعجاب والانبهار ، ويكفى أن يضحى الفارابى بحياته وشبابه ، من أجل الفسلفة ، فلم يتزوج أبدًا وإنما اتخذ من الفلسفة صاحبة له . والفلسفة كما يقولون ،صاحبة غيورة لا تقبل المشاركة (Philosophy is a very Jealous Mistress).

غير أن الفارابى خلط بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو بسبب كتاب (أثولوجيا أرسطو) الذى أشرنا إليه ؛ ولذلك كان اتجاه فلسفته العام أقرب إلى الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة منها إلى فلسفة أرسطو ، بالرغم من أنه قد أفنى زهرة شبابه فى شرح كتب (المعلم الأول) ، ومن هنا جاء لقبه (المعلم الثانى) . كذلك جاءت نزعته التوفيقية من هذه الزاوية .

(٤) المكون الرابع :

والمكون الرابع فى حياة الفارابى ، هو مهنته ، ذلك أن الفارابى قد احترف الكتابة والبحث والتأليف وتدريس الفلسفة ، وقضاء الأيام والشهور والفصول والسنين فى ذلك . . كل ذلك أكسبه صفات معينة ، منها : التسامى والتجافى عن الدنيا والتصوف والاعتياد على حياة التأمل والعزلة والقراءة والتأليف ، ثم كانت الموسيقى هامة جدًا فى حياته ، سماعًا

وتأليفا.

(٢) التفكير الإلهي عند الفارابي :

ذكر القفطى ، أن الفارابى عندما بلغ غايته فى شرح فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو ، وأنجز كثيرًا من الشروح على فلسفة الأخير ومنطقه ، بدأت شخصيته الفكرية والفلسفية فى النضوج والتميز ، ونحا نحو الأصالة والإبداع ، فكان أول اتجاهه فى ذلك إلى العلم الإلهى ، المتعلق بتصور الإله الحق وتصور صفاته وأسمائه وأدلة وجوده . ويقول القفطى فى ذلك : إن الفارابى قد سبق فى تصور العلم الإلهى والاستدلال عليه بالعلم الطبيعى ، وأظن أن القفطى يعنى بذلك : تلك الأدلة على وجود الله والتى أعطاها الفارابى ، والتى تستدل على وجود الله بوجود العالم وهو ما يعرف بالدليل الكزمولوجى (Cosmological Proof) والوجودى . والدليل الآخر الذى أعطاه الفارابى لوجود الله والذى يصعد من الآثار الموجودة فى العالم إلى وجود الله هو ذلك الدليل الذى يعدد أوجه النظام والغائية الموجودة فى العالم ومن ثم الاستدلال على وجود علة وسبب لهذه الغائية وهذا النظام ، وهذا هو دليل الغائية أو دليل العناية . ولا شك أن الفارابى قد اهتم بهذين الدليلين ، ولكن الفارابى أيضًا قد أعطى ربما أول صيغة لما عرف فيما بعد بالدليل الأنطولوجى (The Ontoligical Proof) والذى عرف بهذا الاسم عند الفلاسفة الأوروبيين خاصة انسلم (St. Anslem) والفيلسوف رينيه ديكارت .

ولا شك أن التأمل فى الطبيعة ، وأحوال الكون ونظامه ، والبحث عن تفسير مُرْضٍ ومقبول للظاهرة الكونية ، والظاهرة النفسية ، حتمًا تقود كل فيلسوف عظيم إلى خوض غمار بحار الميتافيزيقيا الزاخرة ، المتلاطمة الأمواج؛ ولذلك فإن اهتمام الفارابى بمسألة الألوهية لا ينطلق فقط من بيئته الدينية الإسلامية ، التى تحتل فيها فكرة الإله الواحد المركز العقدى الأول والرئيسى ، ولكنه كذلك لجأ إليه لتفسير ظاهرة الوحدة والكثرة فى الكون ، وكذلك ظاهرة الوجود والعدم والموت والخلود وهلم جرا .

[٢ ـ ١] التفكير الإلهى والفلسفة عند الفارابى :

والتفكير الإلهى هو المحور الأول فى التفكير الفلسفى ؛ ذلك أن

الفلسفة عند الفارابى ، هى :(العلم بالموجودات بما هى موجودة) [٦] وقمين بالفلسفة ـ وهذا تعريفها ـ أن تدلنا على التصور الحق للوجود الحق فى حد ذاته ، فهذا التصور ضرورى جداً ، إذا ما أردنا أن نعرف الحق والصدق فى الأقوال والشهادات والقضايا والأحكام ،فلابد لنا من معرفة الموجودات من حيث هى موجودات خارجية وليست من موجودات الأذهان فقط : (ولما كان القول والاعتقاد إنما يكون صادقًا متى كان للموجود المعبر عنه مطابقًا . .) [٧] .

ولكن الفارابى قادته تأملاته إلى التساؤل عن الوجود بالحقيقة والأصالة والابتداء ، فإذا هو واجب الوجود ، وأنه لا يمكن تصور ماهيته دون افتراض هويته ووجوده الخاص به . فالوجود كمال وواجب الوجود متصف بكل صفات الكمال . . فلابد من افتراضه موجودًا خارج الذهن ، ولابد من فرض ماهيته متعينة فى الوجود فى حد ذاته ، وإن كان هذا الوجود لا ماديًا بل هو روحانيًا فى أتم وأكمل صورة لهذه الروحانية غير المادية . والفارابى لايمارى فى أن الوجود المتعين خارج ذهن الإنسان ، هو شىء مغائر للماهية عمومًا ،ولكنه بعد ذلك يعود فيثبت بالمنطق والافتراض المعقول أنه لا يتصور عقليًا ومنطقيًا أن تتمايز الماهية والهوية فيما يتعلق بالموجود الأول . . . واجب الوجود لذاته .

وهكذا نجد أن الفارابى ، ربما كان أول [٨] من صمم وعبر عما يسمى بالبرهان الأنطولوجى لوجود الله (Ontoligical Proof) الذى عادة ماينسب إلى كل من القديس أنسلم (St. Anselem) والفيلسوف رينيه ديكارت، بالرغم من سبق الفارابى للقديس أنسلم بحوالى القرنين من الزمان، فهل تأثر الفارابى بالفلسفة اليونانية فى ذلك ؟ ربما ، لكن هذا التأثير ـ إن وجد ـ ما زال مجهول لدينا ومجال للتخمين والافتراض . ومن المؤكد أن القرآن الكريم قد أشار إشارة لطيفة إلى ما يشبه أن يكون صورة من صور البرهان الأنطولوجى :

(١) فلقد نسب القرآن كل علم وكل قدرة وكل خلق وأمر ، وكل ملك وتصرف وسلطان بل كل كمال إلى الله عز وجل .

(٢) ثم أردف أن البشر يعلمون علمًا يقوم على الحدس المركوز فى فطرة الناس جميعًا ، والمستند على الخبرة والتجربة وعلى العقل أن الله موجود .

والدليل على وجود هذا العلم الفطرى لوجود الله ، أن الناس جميعًا يلجؤون إلى الله فى حالات البأس والكرب والأهوال ويتجهون إليه بالدعاء؛ لأنهم يعلمون أنه هنالك موجود وقريب منهم ويسمع دعاءهم ويجيب هذا الدعاء ، قال تعالى :

﴿ الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون . هو الذى خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجل مسمى عنده ثم أنتم تمترون . وهو الله فى السموات وفى الأرض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون ﴾ ، ﴿ وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير﴾ ، ﴿ قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين . بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتنسون ما تشركون ﴾ (٩) .

إن الدليل الأنطولوجى هو أقرب ما يكون إلى دليل الفطرة الذى أشار إليه القرآن الكريم فى الآيات أعلاه ، وذلك أن الدليل الأنطولوجى إنما يعرف بالحدس العقلى المجرد والاستدلال من صفات الكمال التى يتصف بها الله ، إنه لابد أن يكون موجودًا ؛لأن الوجود كمال،ولأن الإحساس بأنه موجود ماثل فى تجربة الإنسان وفى فطرته الأولى ، وأن هذه الفطرة تكون أنقى وأصفى ما تكون فى ظروف البلاء والكوارث المأسوية وفى حالات الكرب والشدة وأمام تهديد الموت ، فإن الناس هنالك ، مهما كانت ادعاءاتهم الدينية ، يلجؤون إلى الله بالصلوات وبالدعاء ، والله يجيب المضطر إذا دعاه، والناس يعلمون بالحدس الفطرى أنه تعالى هنالك قريب منهم يسمع ويرى ويجيب الدعاء . إن أفلاطون لم يذكر الدليل الأنطولوجى، ولكن ذكر ما أسماه بدليل الإجماع فى محاورة (القوانين) ، ودليل الإجماع هو دليل الفطرة التى تقوم على الحدس الاستبصارى ، وكذلك الحال بالنسبة للدليل الأنطولوجى ، فإنه لا يعتمد فقط على الاستدلال المنطقى المجرد لأن العقل الاستدلالى يجوز أن توجد الماهية فى

عالم المعقولات المجردة عن الوجود فى أى مستوى من مستويات الوجود الذهنى، وهذه هى النقطة التى أكدها القديس توماس الأكوينى ، وهى النقطة الأساسية التى يرتكز عليها نقاد الدليل الأنطولوجى .

ولكن المؤكد أن الدليل الغالب فى القرآن ، هو ما يعرف بالدليل الوجودى أو الكونى أو الكزمولوجى) (Cosmological Proof ولذلك فإن اعتماد الكندى عليه كان كبيراً جداً ؛ فمعظم الأدلة التى يقدمها الكندى كإثبات لوجود الله تبتدئ من العالم المشاهد وترتقى إلى الله عز وجل . . ولم نعثر على أى صياغة للبرهان الأنطولوجى عند الكندى .

على أن تفكير الفارابى فى المسائل الإلهية ، لم يقف عند حد التفكير فى:

(١) صفات الله وأسمائه .

(٢) أو حتى فى محاولة البرهنة على وجوده ، وأن ماهيته هى عين وجوده ، ولكنه تعدى ذلك إلى مسائل عديدة تتعلق بالموضوعات التالية :

(٣) المنهجية العلمية .

(٤) العلم المدنى أو السياسة المدنية .

(٥) نظرية النبوة والوحى .

(٦) مجال التصوف ، وغيره من المجالات ، ولا بأس من أن نقف وقفة قصيرة ، عند بعض هذه المحاور التى تتعلق بالتفكير الإلهى عند الفارابى .

(١) الله أو الموجود الأول :

ما هو تصور الفارابى عن الله ؟ وكيف يختلف عن تصور كل من أفلاطون وأرسطو ؟

لا شك أن إله أفلاطون ، يختلف جوهريًا من الله فى العقيدة الإسلامية، فالإله عند أفلاطون هو الخير الأقصى ، فى بعض الأحيان يقف فى هرم الوجود اللامادى فى عالم المُثل المتسامى على عالم الصيرورة والفساد، وهو « الصانع » الذى صنع العالم لا من عدم ، ولكن من مادة عماء ، سائبة ، غير مشكّلة ولكنها قديمة ؛ ولذلك فإن إله أفلاطون لا يخلق

من عدم ، ولكنه فقط يجد مادة لا شكل معين لها ولكنها مجرد كتلة أو طينة غير مشكلة (فى حالة من الفوضى «Chaos» وهو يأخذ هذه المادة (أو الهيولى) ، فيصنع منها الأشياء التى هى موجودات عالم الكون والفساد . وإله أفلاطون فى بعض الأحيان هو روح العالم ، وفى أكثرها هو إله متعال يسطع كالشمس على عالم المثل ، وهو الجمال التام والخير الأقصى وهو فى (طيماوس) أقرب إلى « بتاع » إله مصر القديمة ، التى زارها أفلاطون قبل أن يكتب (طيماوس) تلك المحاورة التى جاءت مشحونة بأساطير الشرق القديم وخاصة مصر القديمة (١٠) .

وكذلك فإن الإله ـ كما تصوره الفارابى ـ يختلف جذريًا عن المحرك الأول الذى لا يتحرك الذى قال به أرسطو ، فالإله الأرسطى أيضًا لا يخلق شيئًا من عدم ، فإن المادة (أو الهيولى) قديمة عند أرسطو ؛ ولذلك فإن العالم قديم بهذا المعنى عند المشائين ؛ ولذلك اختلف مؤرخو الفلسفة الإسلامية حول موقف الفارابى من هذه المسألة بالذات ، فالغزالى وابن تيمية، ينسبون إلى الفارابى بقدم العالم ،وهم كذلك ينسبونه إلى كل من ابن سينا وابن رشد ولكن الفارابى يقول بوضوح : (والقديم بذاته واحد وما سواه محدث فى ذاته). فالعالم محدث عند الفارابى ، ولكنه محدث لا فى زمان ؛لأنه لا زمان قبل حدوث العالم ولا خلاء قبله . فحدوث العالم هنا كونه مبدعًا عن الله مباشرة بمطلق الزمان لا بأناته المنقسمة (جعفر آل ياسين ١٩٨٣) . فالحدوث إنما كان بإرادة الله وليس لإرادته بدء فى الزمان . [الفارابى : الدعاوى القلبية] .

ولكن الذى يستعرض تصور الفارابى للإله ، فى كتابه:(آراء أهل المدينة الفاضلة) ، فإنه لا يجد سوى صفات الله كما جاءت فى القرآن والسنة (غير أن الفارابى انزلق إلى القول بقدم العالم فى شروحه على أرسطو ، وكذلك بقبوله لبعض مقولات نظرية الفيض بصورة أو بأخرى) .

ففى الفصل الأول ، يتحدث الفارابى عن (الموجود الأول والسبب الأول) الذى هو وحده برىء من كل نقص وكل ما عداه إنما هو مخلوق ناقص، وهو موجود فى أكمل وأتم تصور للوجود ، ووجوده وجود بالفعل دائما أزليًا ، سرمديًا ، فإن العدم لا يلحقه ألبتة فهو دائم الوجود بالفعل أبدًا، بجوهره وبذاته من غير أن يكون فى حاجة إلى أى شىء آخر يمده

بالبقاء، (بل هو بجوهره كاف فى بقائه ودوام وجوده) [11] ووجود هذا الإله عند الفارابى هو : (ليس بمادة ، ولا قوامه فى مادة ولا فى موضوع أصلاً) [12] ،وهو أيضًا : لا صورة له وليس لهذا الوجود غرض بعينه ولاغاية حتى يكون وجوده مرهون بهذه الغاية ، وهو أيضًا واحد ولا شريك له (الفصل الثانى) .

وهو سبحانه لا ضد له ، بمعنى أنه يستحيل أن يكون موجود ما فى مرتبة وجوده ؛ لأن الضدين هما فى رتبة واحدة من الوجود (الفصل الثالث) [13].

وهو سبحانه لا حد له ولا تعريف بماهيته ؛ لأن الحد إنما يكون للشيء المحدد ، ذى الصفات المعدودة المتناهية ، وذى الأجزاء ، والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك ، فهو لا متناه من كل جهة ، وهو لا أجزاء له ولايقبل الانقسام فى أى صورة من الصور . كذلك فإن وجود الأجزاء فى تجوهره يعنى أن تلك الأجزاء سابقة لوجوده ، ولكنه الأول الذى لا يسبقه شيء ، وأيضًا فإن أجزاء الشيء : مثال ذلك الصورة والمادة فى الشيء المركب، فإنهما أسباب لوجود المركب ، ولكن الموجود الأول لا سبب لوجوده أصلاً غير ذاته ، وكذلك فإن الموجود الأول لا ينقسم من جهة الكمية، فهو لا جسم له ولا عظم ، إذن فالأول غير منقسم فى تجوهره لاكيفيًا ولا كميًا . (الفصل الرابع) .

وفى الفصل الخامس من نفس الكتاب [14] ، يعطى الفارابى بعض صفات الواحد ، وينفى فى نفس الوقت أن تكون هذه الصفات سببًا فى وجود الكثرة أو التركيب فى ذاته ، فهو واحد وحدة مطلعة ووحدته هى عين ذاته ، وهو عالم حكيم ، حق وحى وحياة . . وكل ذلك من دون تكثر أو تركيب، بل إن هذه الصفات هى عين ذاته ، وهذا يذكر بموقف المعتزلة من الصفات ، ومن أجل هذا الموقف فى موضوع الصفات لقبت المعتزلة بالمعطلة؛ لأنها وإن لم تنف الصفات نفيًا صريحًا ، إلا أنها لم تعترف لها بأى وجود غير وجود الذات نفسها ، ولكن الأشاعرة ردت عليهم بأن القرآن نص صراحة على وجود الصفات ، وإن لم يبين القرآن كيفية أو طبيعة هذه الصفات فى ذات المولى عز وجل . كذلك فإن الفارابى يتحدث عن «الواحد الحق» على أنه (عقل بالفعل وأنه عاقل يعقل ذاته بذاته وهو فى نفس الوقت

معقولاً بالفعل ؛لأن ذاته تعقله إذن معقولاً لتلك الذات) وبكلمات أخرى ، فالموجود الأول عـقل وعاقل ومعقـول فى ذات الوقت . وهذه المقولة تذكّر بقول أفلوطين عن (الواحد) فى نظرية الفيض ، بأنه عقل وعاقل ومعقول ، وأنه يعقل ذاته ويـتأملـهـا ، ولا يتأمـل شـيئًا غيــرهـا ؛ لأن (الواحد) فى منتهى الجمال والبهاء والكمال ، ولا يليق به أن يلحظ شيئًا آخر سوى كماله وجماله وبهائه ، ولكن الفارابى لم يذهب إلى هذا الحد ، الذى يجعل الإله نرجسيًا يعـشق ذاته ولا يعشق سواه . . بل ولا يحس أو يعرف شـيئًا سوى ذاته ، فإن الفارابى لم يرد قط أن ينسب إلى الله تجاهل العالم والغفلة عنه ، كمـا ذهب إلى ذلك أفلوطين وربما أرسطو قبله ولكنـه ــ أى الفارابى ــ أراد فقط أن ينفى التعددية والتـركيب فى ذات المولى الموجود الأول (فالأول ليس كذلك ، بل العقل والعاقل والمعقول فيه معنىً واحد غير منقسم) (١٥) .

فلا ينبغى للدارس لهـؤلاء الفلاسفة المسلمين أن يتعجل ويقـفز إلى نتائج لا تسوغـها النصوص الفلسـفية للفيلسـوف نفسه ، ولاينبـغى أن ينساق وراء الألفاظ والمصطلحات الفلسفية ، التى يسـتلفها أولئك الفلاسفة المسلمون من الفلاسفة اليونانيين خاصة ؛ لأنهم كثيرًا يحوّرون تلك المصطلحات ويكسبونها معانٍ إسلامية . والغزالى أكثر فلاسفة الإسلام جرأة على المصطلح الفلسفى، مما يسّبب لدارسه الكثير من القلق والحيرة ، والتشويش وسوء الفهم ، ولكن هذه الظاهرة واسعـة الانتشار ، ولا يكاد يسلم منها أى فـيلسوف إسلامى ؛ ذلك أن اللغـة العـربية ، قـبل عـصر التـرجمـة ، لـم تكـن لغـة للتـأمـل الفلسفى ــ كـما عرف عند اليونان ــ ولقـد أحسن الكندى عملاً عـندما قام بتـوضـيح مـصطلحـاته الفلسـفيـة ، وذلك بوضع أول قـامـوس للألفـاظ والمصطلحات الفلسفية ، فكان واعيًا بذلك إلى خطورة الأسماء والمصطلحات فى تأدية المعـانى . ولكن الغـزالى لم يكن في نفس مـستـوى هذا الإدراك لخطورة الأسماء؛ ولذلك كان كثيراً مـا يقلل من قيمة الأسماء (إذا اتفقنا فى المعنى، فلا مشاحة فى الأسماء) والرد على الغزالى هنا أن نقول: هيهات ، هيـهات أن نتـفق فى المعانى ، إذا كـانت الأسـماء مـوضوعًا للمـشاحـات والاختلافـات ، فإن نقطة البداية فى كل علم ، ينبـغى أن تكون عند تعريف المصطلحات وتوضيح الافتراضات والأسس التـصورية ، فإنه لا تصديق بلا تصور (١٦) .

غير أنه لا ينبغى أن نستعجل هنا ، فنتهم الفارابى بقبول إما إله أفلاطون أو إله أرسطو ، أو حتى إله أفلوطين ، فشتان ما بين هذه الآلهة الوثنية الخرافية ، التى هى من وحى الأساطير الشرقية القديمة ، أو ربما كانت من بقايا أديان سماوية زيفت وخلطت بالأساطير الشرقية القديمة ، فإن الفارابى لا يدع مجالاً للشك فى أنه إنما يتحدث عن المولى عز وجل ، كما هى صفته فى العقيدة الإسلامية ، وإن كان يستلف بعض مصطلحات الفلاسفة . وانظر إليه كيف يستخدم أيضًا مصطلحات قرآنية فيتحدث عن « عالم الخلق » و «عالم الأمر » وما هو فوق عالمى الخلق والأمر (١٧) :

- فالروح الإنسانية من عالم الأمر .
- والعقل النظرى للروح بمثابة الصقال للمرآة .
- فإذا صارت الروح صقيلة ، وصقالها هو العقل النظرى ـ عند الفارابى ـ ترتسم فيها المعقولات التى هى فيوضات من الفيض الإلهى ، كما ترتسم الأشباح (الأطياف والصور) فى المرآة الصقيلة.
- وأن مما يفسر صقال (الروح) أو يجعله مستعصيًا أن تنصرف الروح أو النفس تجاه الشهوات أو الغضب أو المحسوسات والتخيّلات .
- فإذا نجت الروح من هذه المفسدات أو الكدورات لصقالها وأمكنها التوجه تلقاء (عالم الأمر) لحظت (الملكوت الأعلى) واتصلت باللذة العليا.
- وهذه الروح التى تتجه تلقاء (عالم الأمر) ، وتشاهد الملكوت الأعلى (تصبح « روحًا » قدسية) .
- والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن بل هى مبصرة للكل .
- وهذه الروح الإنسانية ، هى من عالم الأمر ، هى جوهر غير جسمانى، وليس متحيزًا ولا يتمكّن فى وهم ، ولا يدرك بالحس .
- فالحس إنما يتمكن ويتصرف (فى عالم الخلق) وهو (العالم المحسوس) والعقل يتصرف فيما هو من عالم الأمر (عالم المعقولات) .

ـ وما هو فوق عالمى (الخلق) و (الأمر) فلا يدرك (بالحس ولابالعقل ، ولكنه يدرك بالروح القدسية ، كما عرفها الفارابى أعلاه) (١٨).

أما الله ـ فهو بلغة كتاب (نصوص الحكم) ـ الذات الأحدية . . و (الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها ، بل تدرك بصفاتها . وغاية السبيل إليها الاستبصار بألا سبيل إليها ، تعالى عما يصفه الجاهلون) (١٩) .

واستعمال هذه المصطلحات الإسلامية والقرآنية الصريحة مثل :

ـ عالم الخلق .

ـ عالم الأمر .

ـ الروح القدس .

ـ الملكوت الأعلى .

ـ تعالى عما يصفه الجاهلون .

ـ الذات الأحدية .

ـ صفاته عين ذاته .

ـ ووصفه للموجود الأول بأنه واحد أحد ، عالم ، حكيم ، حق ، حى.

ـ كما أشير إليه وإلى عظمته ، وجلاله ، ومجده تعالى (٢٠) .

كل هذه الإشارات التى توخينا تعدادها وإحصاءها تبعد الفارابى أكثر وأكثر من تهمة أنه كان يونانيًا فى تصوره الإلهى ، والواقع غير ذلك ، فإن الصبغة الإسلامية لآرائه وتصوراته عن (الموجود الأول) أقوى وأوضح بكثير من غيرها من (التصورات) وبخاصة التصور (اليونانى) سواء أكان أفلاطونيًا أو أرسطيًا أو أفلوطينيًا فيضيًا ، كما يزعم معظم المستشرقين ، وعدد كبير من تلامذتهم الأوائل من الرعيل الأول لفلاسفة المسلمين فى هذا القرن العشرين. ورسالة (فصوص الحكم) مهمة جدًا هنا ، وكذلك رسالة (آراء أهل المدينة الفاضلة) لأن الفارابى يتحدث هنا عن الله عز وجل . .وحتى

الفيـض الذى يذكره ويصـرح به ، إنما هو الفيض الإلهى الذى يفـيض على الأرواح والنفوس القـدسية ، حتى صـارت صقيلة ؛ وبذلك صـارت مؤهلة لاستقبال الفـيض الإلهـى القادم عـن (عالم الملكوت) أو مـن عـوالم هـى (فوق عالمى الخلق والأمر) فلا يُدرك هذا الفيض ، ولا يكسب لا بالحواس العادية ولا بالعقل العادى ولا حتى بالروح الإنسانى العادى ، المحجوب عن تلك العوالم العلوية فيمـا فوق عالمى الخلق والأمر ، وإنما تُدرك فقط بالروح القدس ، والسبيل إليه إنما يكون بالتصقيل والتصفية .

ونحن من خـلال مقولات الفـارابى فى (فصـوص الحكم) نستـخلص النتائج الهامة التالية :

(١) تبرز شـخصية الفـارابى الإسلاميـة شامخة على كل مـا عداها من مؤثرات أجنبية .

(٢) وهى شخصية عقلانيـة إلى أبعد حد ، ولكنها مع ذلك تقر بإمكانية الإدراك المتعالى ـ الترانسندنتالى (Transcendental) الذى يجـوب آفاقًا للإدراك والفهم والعلم تأتى (فيوضًا) من الذات الإلهية الأحدية ، من وراء عالمى الخلق والأمر ، ومن تلقاء عالم الملكوت وما فوقه من عوالم .

(٣) وهنا تظهـر ـ بمنتـهى الجـلاء والوضـوح ـ شـخصيـة الفـارابى المتصوف، والذى يأتى تصوفـه امتدادًا طبيعيًا لمنطقه ، فـإن عالم الخلق يشير إلى مافوقـه من عوالم ، هى آفاق الخالقيـة والفاعلية والملك والإبداع ، وإن عالم الأمر يشيـر إلى ما فوقه من عوالم الروح الآتية من هنالك ،كـما يشير إلى ذلك النبع العلوى الذى هو مصدر الفـيوضات والمعارف ، التى تنعكس على صفـحات الروح مـتى صارت قدسـية والتى لا يكون مـصدرها أبدًا لا الحس العادى ولا الـعقل المنطقى العـادى . ولكن هذه (الفيـوضات) عند الفارابى ، كما هى عند ابن سينا والغزالى ـ بعـده ـ ليست معان غامضة أو ضبـابية ، كـما هى الحـال عند المتصـوفة اللاعـقليين من أصحـاب الشطح والإبهام ، ولكنهـا معان ومعارف واضـحة وجلية وضوح الشـمس فقط،فإن مصدرها ليس الحس العادى أو العقل العادى أو المنطق الاستدلالى العادى . فهى لا تخرج عن شروط وضوابط المعقولية والوضوح ، ولكنها فقط منطقية

ذات طابع حدسى شامل ومصدرها استبصارى غير استدلالى .

إذن فهذا تصوف عقلانى ، هو امتداد طبيعى للمنطق الترانسندنتالى ، الذى يتجاوز العقل العادى إلى ما وراءه ، دون الإخلال بشروط وضوابط العقلانية المنضبطة بقوانين الفكر المنطقى الأساسى .

(٤) كذلك فإن التواصل بين أولئك الإسلاميين العمالقة ، والالتقاء بينهم، لهو أوضح مما يظن كثير من الدارسين للفلسفة الإسلامية ، وهكذا فإن تصوف الغزالى ، الذى يوصف بالسنية وبالعقلانية لا يجد جذوره فى تصوف ابن سينا فحسب ، بل إن الرجلين كليهما : ابن سينا والغزالى ، قد أخذا عن الفارابى خطوطًا أساسية فى هذا التصوف العقلانى ، كما تشهد بذلك النصوص التى أشرنا إليها واستعرضنا بعضًا منها كما جاءت فى كتاب (فصوص الحكم) .

فإذا كانت تلك هى بعض الجذور الإسلامية الواضحة فى التفكير الإلهى عند الفارابى خاصة ،كما انعكست فى كتابى : (آراء أهل المدينة الفأضلة)، وكتاب (فصوص الحكم) وغيرها من كتب الفارابى (خاصة الثمرة المرضية)، فما هى الجذور اليونانية وعلى وجه الخصوص كيف تأثر الفارابى بنظرية الفيض ، كما جاءت عند أفلوطين ؟

(٣) الفارابى ونظرية الفيض :

يأخذ الفارابى فى نقاش نظرية الفيض وملحقاتها ، ابتداء من الفصل السابع وحتى الفصل التاسع عشر من كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، وذلك استكمالاً لتصوره عن الألوهية من جانب ،وللأهمية القصوى التى يحتلها هذا التصور فى بنائه الفلسفى ، فهو يتمثل فيها ويعطيها كل المساحة التى تحتاجها فى كتاب كُتب أساسًا فى موضوع السياسة المدنية والاجتماعية ، وما ذلك إلا لأن أساس الفكر السياسى والاجتماعى والأخلاقى عند الفارابى أساس إلهى وروحى ؛ ولذلك فإنه من المنطقى جدًا أن تجىء مقدمة هذا الكتاب عن العلم الإلهى ، وعن التصور الإلهى بمعنى واسع هو أقرب إلى المفهوم الإسلامى منه إلى المفهوم الأفلوطينى . ماذا كتب الفارابى عن نظرية الفيض ؟ وكيف يتفق هذا أو يختلف مع نظرية أفلوطين فى صدور العالم والعقول المتسلسلة عن (الواحد) الأفلوطينى ؟ !

لا شك أن القول باتباع الفارابى لأفلوطين فى موضوع الفيض اتباعًا كاملاً

لا يوافق الحق ، ولا النصوص الصريحة التى ناقش فيها الفارابى هذا الموضوع، غير أنه من الواضح مع ذلك أن الفارابى وغيره من الفلاسفة الإسلاميين قد توقفوا مليا عند هذا الموضوع ، ودرسوا نظرية الفيض الأفلوطينية دراسة مديدة تركت ــ ولا شك ــ أصداءً وآثاراً وانطباعات لاتنمحى مع الزمن . وكان تأثرهم بها واضحًا ليس فقط فى المصطلحات ، ولكن أيضًا فى جوهر الموضوع ، وصحيح مع ذلك أنهم كانوا يكسبون تلك المصطلحات معانٍ إسلامية ،ولكن ــ وبالرغم من ذلك ــ يبقى تأثرهم العميق بهذه النظريةِ واضحاً لا يمكن أن يُنكر . . وبعد كل هذا الكلام وقبله يبقى واضحًا أيضًا أنهم لم يخلطوا مفهومهم الإسلامى عن الله عز وجل بمفهوم (الواحد) عند أفلوطين ولا بمفهوم (الخير الأقصى) أو (المحرك الذى لا يتحرك) عند كل من أفلاطون وأرسطوطاليس على التوالى . فمثلاً ظل مفهوم الله عز وجل (الموجود الأول) إسلاميًا خالصًا عند الفارابى بكل صفاته الإسلامية ، وبكل أسمائه الحسنى كذلك . فهو ــ تعالى ــ لا شىء مثله ولا شريك ولا ضد ولا شبيه ، منزهاً عن كل صفات النقص والعيب متصف بكل صفات الكمال ، قادر ، عالم ، حى ، قيوم ، مريد، لا نهاية أو حد لجماله وعظمته وجلاله ومجده ، تعالى عن أن تحيط به الحواس أو العقل علواً كبيرا [٢١] .

ولكن الفارابى ــ بعد ذلك ــ يخلط الأوراق ، ويخلط المصطلحات، ويمزج التصورات الإسلامية الخالصة بالتصورات الفيضية الأفلوطينية .

(١) (فالموجود الأول) فى قمة هرم الوجود وقصدًا ،فإن الفارابى لا يسميه (الواحد) كما فعل أفلوطين أو (الخير الأقصى) كما فعل أفلاطون قبله .

(٢) وهذا الموجود الأول يتصف بكل صفات الكمال ولكن هذه الصفات هى عين الذات (ويلاحظ هنا تأثره بنظرية الصفات عند المعتزلة) .

(٣) ويؤكد الفارابى فى الفصلين الثامن و التاسع ، وقبيل الشروع فى تبيان كيف صدرت الموجودات الحادثة عن (الموجود الأول) فى الفصل العاشر من آراء أهل المدينة الفاضلة ، يؤكد اتصاف هذا الموجود الأول

بصفات :

(أ) الجود والكرم : (فهو جواد وجوده فى جوهره) .

(ب) العدل : (فهو عدل وعدالته فى جوهره) .

وهذه الصفات ، يؤكد الفارابى : ليست هى بالأحوال ، كالمحبة عن الناس ، ولكنها عين الجوهر الإلهى .

(٤) وفى الفصل التاسع يعود الفارابى للمرة الأخيرة لموضوع صفات الموجود الأول ، وصفاته تؤكد أنها تدل (فى أفضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود) من غير أن تشارك هذه الصفات عند الإنسان أو غيره من الموجودات فى معانيها أو تشترك فى أسمائها أو تشابههما فى صورة من الصور : (بل هى على الكمال الذى يخصه هو فى جوهره ، وليس ينبغى أن نظن بأن أنواع كمالاته التى يدل عليها بأسمائه الكثيرة ، أنواع كثيرةٍ ينقسم الأول إليها ، ويتجوهر فى جميعها ، بل ينبغى أن يدل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم) (٢٢) .

والمرتكز الإسلامى واضح جدًا فى هذا التصور عن (الموجود الأول) ، بل هو التصوف الإسلامى المعتزلى على وجه الخصوص ، وتكرار الفارابى لهذه النقطة الجوهرية : أن الصفات لا يلزم منها منطقيًا أى نوع من الكثرة أو التركيب على (الذات الأحدية) ، ولا هى حتى أحوال فى الذات الأحدية ، ولابد من أن يظل الموجود الأول واحدًا وحدة مطلقة ، لا تعددية فيها ، ولا تركيب من أى نوع كان .

(٥) لابد أن الفارابى قصد قصدًا واعيًا ألا يسمى الذات الأحدية التى هى الله عز وجل عنده (بالواحد) كما فعل أفلوطين ، حتى ينبه أن مفهومه عن الإله مختلف جدًا عن المفهوم الأفلوطينى ، بل هو المفهوم الإسلامى على وجه التحديد، كذلك لم يسم الموجود الذى يصدر عنه فى أول سلسلة الصدور (بالعقل الأول) كما فعل أفلوطين ، بل يسميه (بالموجود الثانى) أو (العقل الثانى) ويظل (الموجود الأول) أو مجرد (الأول) هو الله ، تعالى مجده وتقدست أسماؤه ، كما هو فى العقيدة الإسلامية .

وهكذا فإن كل سلسلة الموجودات التى تصدر عنه هى (الموجودات الثوانى) والعقول المتسلسلة تبتدئ من العقل الثانى ، وتنتهى فى العقل الحادى عشر ، وهى عشرة عقول فقط ، ومما يؤكد اختلاف (الموجود الأول) أو (الأول) عن شخصية (الواحد) الأفلوطينى ، فإنه (الأول عند الفارابى حى ، مريد، خلق العالم عن قصد وإرادة وعلم واختيار ، وهو ـ تعالى ـ يدبر هذا الكون الصادر عنه ويرعاه بعنايته التى لا يشغلها شأن عن شأن . . . بل الكل الصغير والكبير ، الجليل والحقير ، حاضر فى باله ومشمول برعايته وعينه التى لا تغفل أو تنام . وأين هذا (الأول) العلى القدير الملك المتصرف فى خلقه الذى لا يعزُب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء إلا كانت فى كتاب مبين ؟

أين هذا الموجود (الأول) من (الواحد) الأفلوطينى الذى صدر عنه العالم عفواً وطبعًا دون إرادة منه أو علم أو تدبير ، والذى لا يتعدى فكره ووعيه وتعقله ذاته أبدًا ؟ فهو إله عاطل عاجز ، نرجسى لا لحظ له إلا إلى ذاته وجماله وبهائه ، إله يجهل تمامًا ما يدور حوله ، وهو مقطوع الصلة بالعالم ومنحصر فى ذاته دائماً وأبدًا ، فهو لا يريد شيئًا ولا يخلق شيئًا .

(٦) ولكن بعد هذا كله ، يفاجئونا الفارابى بالحديث عن سلسلة الموجودات الثوانى التى هى تفيض عن ذات (الأول) أو الموجود (الأول). فإذا هى تقريبًا نفس السلسلة التى قال بها أفلوطين ،وإذا بآليات هذا الفيض تشابه كثيراً آليات الفيض الأفلوطينى : يفيض عن (الأول) وجود الثانى

ـ هذا الثانى هو أيضًا جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو فى مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل (الأول) .

ـ فعندما يعقل (الأول) يلزم عنه وجود ثالث .

ـ وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه ، يلزم وجود السماء الأولى [٢٣] .

وما يقوله الفارابى عن هذا ، عن (الوجود الثانى) يشابه كثيراً ما يقوله أفلوطين عن (العقل الأول) . ولكن لاحظ : أن الفارابى لم يطلق عليه

لقب (العقل) فهو (موجود) ولم يسمه بالعقل الأول ، فإنه لم يسمه عقلاً وليس هو أول ؛ لأن اسم الأول موقوف على (الذات الأحدية) فإذا سماه الفارابى (الموجود الثانى) فإن هذه التسمية لم تأت اتفاقًا ولا عرضًا ولكنها جاءت عن قصد ورؤية وموازنات عميقة ووقع عليها الاختيار ؛ لأنها الأنسب لتصور الفارابى الذى أراده أن يكون على مسافة مقاسة من التصور الأفلوطينى ، وخاصة فيما يتعلق (بالموجود الأول) و (الموجودات الثوانى) التى تصدر عنه مباشرة .

ولكن الشيء المحير ، هو أن الفارابى يصف هذا (الموجود الثانى) والذى لم يرد أن يسميه عقلاً بأنه :

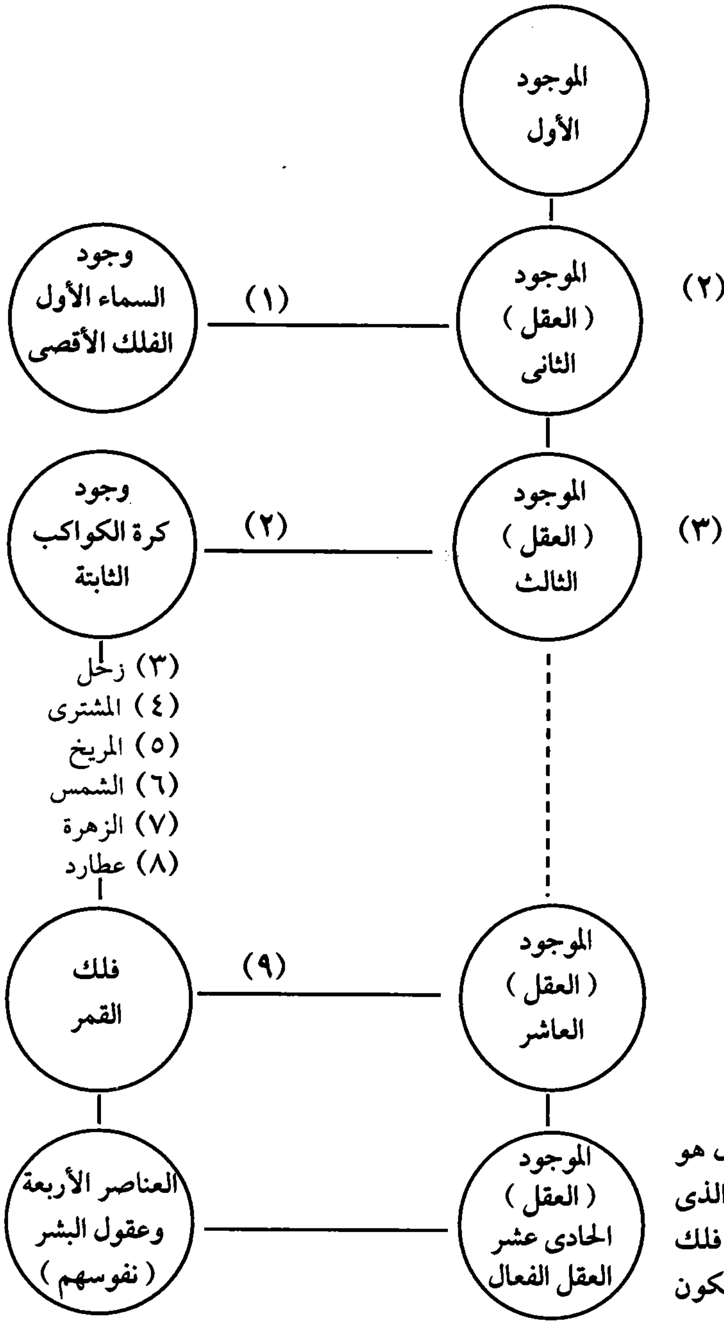
ـ غير متجسم أصلاً ولا فى مادة .

ـ يعقل ذاته ويعقل الأول .

ـ بتعقله الأول يلزم عنه (موجود ثالث) .

ـ وأنه بتعقله نفسه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، وهكذا وهلم جرا .

وبالرغم من أن الفارابى قد استخدم كلمة (يفيض) ليصف بها الطريقة التى أوجد بها (الأول) (الموجود الثانى) ، إلا أنه لم يستخدم لا كلمة (الفيض ومشتقاتها) ولا كلمة (الصدور ومشتقاتها) ليصف العلاقة بين (الموجود الثانى) والموجود (الثالث) بل استخدم كلمة لزم (ويلزم) . كما أنه لم يستخدم كلمة (عقل) لأى منهما ، ولكن فيما عدا ذلك فالتسلسل الفيضى هو هو وآلياته هى هى (٢٤) .



العـقل الـفـعـال هو الموجـود والعـقل الذى يدبر عالم ما تحت فلك القـمـر (عـالم الكون والفساد) ..

وهو جبريل عليه السلام عند الفارابى

(٧) وأخيرًا ، وليس آخرًا يلاحظ أن الفارابى لم يخصص لقضية الفيض كلها سوى صفحة ونصف الصفحة من (آراء أهل المدينة الفاضلة) وهذا شيء يدعو للعجب،ولكنه ذو دلالة واضحة على حساسية الفارابى حول هذا الموضوع ، وعلى إدراكه الواعى بأنه موضوع خطير ومتفجر ، وهو باتباع هذا الأسلوب المختصر جدًا كأحسن وسيلة لتجنب الوقوع فى أخطاء فادحة، بشأن صدور العالم عن الله ، والكثرة عن الوحدة . وعلى وجه الخصوص، فقد كان الفارابى ابنًا لثقافته الإسلامية ، وواعيًا للفروق الكبيرة التى تقوم بينه وبين آراء أولئك الفلاسفة الوثنيين ، أو من الذين يؤمنون بتعددية الآلهة ؛ ولذلك فقد كان حذرًا للغاية أن يقع فيما يدنس عقيدة التوحيد الخالصة التى هى من ميراث الأنبياء ، من لدن آدم عليه السلام إلى محمد ﷺ ،أضف إلى ذلك المخاطر الجمة التى يمكن أن تحدث للفارابى لو كان هنالك شك معقول فى عقيدته . . . وإنه لمن الأمور ذات المغزى ، أن الفارابى لم يتهم بالكفر أو الزندقة فى حياته ، ولم يتعرض للاضطهاد بسبب آرائه الفلسفية ، ولم يأت اتهامه بالكفر إلا على يد الغزالى فى (تهافت الفلاسفة) ؛ لأن الغزالى اتهمه مع ابن سينا بالقول بقدم الزمان ، وانحصار علم الله فى الكليات دون الجزئيات ، وإنكار الميعاد الجسمانى . . . مهما يكن من أمر ، فإن هذا الحذر والوعى لخطورة موضوع الألوهية ، هو الذى يفسر لنا ذهاب الفارابى إلى خدعات كثيرة ، وإلى تحويرات وتغيرات جمة ، فى مصطلحات وأسماء وأفكار نظرية الفيض الأفلوطينية ، وانتظامها فى سلسلة الوجود الكبرى ومنظومته الشاملة ، كما يراها الفارابى من منطلقاته الثقافية .

(٤) أدلة وبراهين وجود الله عند الفارابى :

تميزت شخصية الفارابى بأنه أكثر الفلاسفة المسلمين تأملاً ، فقد أوقف حياته كلها لهذا التأمل وضحى فى سبيل ذلك بالزواج والأهل ، وضحى فى سبيله بالمال وبالمنصب ، وبكل مباهج الحياة . ولقد كانت الموسيقى والجدل والاستمتاع بالطبيعة الصامتة من مياه جارية وأشجار ورياض وأزهار ، وكانت متعته الوحيدة ، مضافًا إليها حبه للسفر والتجول .

ومن المواضيع التى تأملها الفارابى كثيراً ، هى الذات الإلهية وكيف يكون تصورها ؟وما هى السبيل على برهنة وجود هويتها ؟ وكيف صدر العالم والكثرة عنها ؟ تشهد بذلك كثرة المواضع التى ناقش فيها هذه الأسئلة وكثرة المولفات والرسائل التى تناول فيها هذه الموضوعات .

ولقد انتهى الفارابى ، إلى أن تصور هذه الذات الأحدية وتصور حقيقة ماهيتها ، ليس مما يدركه الحس أو العقل الإنسانى ، فالله أو (الموجود الأول) ليس من (عالم الخلق) وليس من (عالم الأمر) ، بل هو وراء هذين العالمين ، بل هو فوق عالم الملكوت ، فى عالم خاص به تعالى فلا يمكن تصور حقيقته . فتصور الحقيقة (حقيقة أى شيء) إنما يكون بتصور الماهية والهوية معًا ، وهذا غير ممكن للإنسان . أما مجموع صفات المولى وأسمائه ، فيمكن تصورها بعض التصور بنسبتها إلى ما نعرف مع صفات حادثة للإنسان مع معرفة الفارق فى حقيقة الموصوف وبالتالى الفارق فى كيفية الصفة . فالله حى ولكن شتان بين حياة معدودة الساعات وحياة أبدية سرمدية . ﴿ **الله لا إله إلا هو الحى القيوم لا تأخذة سنة ولا نوم ..** ﴾ .

والله عالم ، والإنسان عالم ، ولكن شتان بين علم المخلوق ، الذى هو لا شيء بالمقارنة إلى علم الله الذى لا ينفذ ولا يتناهى ﴿ **قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ..** ﴾ .

إذن كيف نعرف الله . . واجب الوجود ؟

ليست هنالك من سبيل إلى تعريف الله أو (واجب الوجود) تعريفًا منطقيًا (Discursive) يستند على الجنس أو النوع أو الفصل أو الخاصة :

(فواجب الوجود لا ينقسم بالفصول) (٢٥) لأنه لو كان منقسمًا بالفصل لكان الفصل مقومًا له ، وإذن لوجد الفصل قبله وكان محتاجًا إليه فى وجوده، ولكنه واجب الوجود لذاته ، فلا يحتاج إلى علة لوجوده خارجة عن ذاته .

(وواجب الوجود لا ينقسم بالحمل) (٢٦) وإلا لكان مقولاً على مختلفين بالعدد وكان العدد الكلى معلولاً لآحاد ، وواجب الوجود ليس معلولاً بل وجوده واجب من ذاته ولذاته .

(واجب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام ، مقداريًا كان أو عدديًا . .

وواجب الوجود لذاته لا فصل له ولا جنس . فلا حد له . . . ولا مقوم له فلا موضوع له . . ولا مشارك له فى الموضوع . . . فلا ضد له . . واجب الوجود لا موضوع له فلا عوارض له ، فلا لبس فهو صراح فهو ظاهر . .)(٢٧) .

(فالموجود الأول) عند الفارابى أشد الأشياء الموجودة ظهورًا لأنه لا عوارض له ولا غواش ، فهو كامل التفرد والذاتية ، وبالتالى كامل الظهور وبه تظهر الموجودات كلها ، وليس العكس عند العارفين والحكماء . وأما العامة والدهماء ، فهو تعالى خفى عنهم ولا يدركونه إلا بآثاره ، فهذه الآثار – عند العامة والدهماء – أشد ظهورًا من الذات الأحدية . . وأما العارفين والحكماء فلهم شأن آخر . . فهذان طريقان لمعرفة الله . يقول الفارابى : (لا كثرة فى هوية ذات الحق ولا اختلاط له ، بل تفرد فى ذاته بلا غواش ، ومن هنالك ظاهريته ، وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته وظاهريته ، ولكن من ذاته . . من حيث وحدتها فهى من حيث ظاهريتها فهى ظاهرة . . . وهى بالحقيقة تظهر بذاتها . . . . . ومن ظهورها يظهر كل شىء . . . .)

(فالموجود الأول) أو (الذات الأحدية) لها ظهوران :

أ – ظهور بالذات وبالأصالة ، وهو ظهور بيِّن بنفسه ، ولا يحتاج إلى واسطة ، ولا إلى دليل منطقى منظوم (Discursive) ، بل هو بدهى أولى، يرى بالحدس والاستبصار ، فهو لذلك (Intuitive) ولكن لا يراه من هذا الطريق الحدسى الاستبصارى إلا أولو القلوب والأبصار .

فهذا طريق الحكماء الإلهيين والفلاسفة ، فى الاستدلال على وجود الله . . ولا يحتاجون إلى تأمل (الذات الأحدية) فى صفاتها العليا ، وأسمائها الحسنى ، ولا ينظرون إلى العالم . . بل ينظرون إلى سبب ظهور العالم ،الذى لولاه ، كان الجميع فى ظلمة . . . فهو نور السموات والأرض ولولا نوره ، لما ظهر سماء ولا عرف شىء على الإطلاق .

ب – وله ظهور عن طريق مخلوقاته وآثاره ، وهو ظهور بالإنابة ، فهو من المرتبة الثانية . وهذا طريق العلماء والفلاسفة الطبيعيين . وهو الطريق الصاعد من آثار الذات الأحدية ، إلى تفرد الذات الأحدية . فطريق

الحكماء الإلهيين هو طريق الجدل النازل وأما طريق الحكماء الطبيعيين فهو طريق الجدل الصاعد .

والفارابى يرى أن القرآن الكريم قد دل على الطريقين معًا ، وذلك فى قوله تعالى :

﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد ﴾ (٢٨) .

ولقد تبع ابن سينا ، وغيره من الفلاسفة الإسلاميين ، هذين الطريقين فى الاستدلال على وجود الله . وكان الفارابى سابقًا فى ذلك . والجديد عند الفارابى هو الطريق الأول طريق الحكماء الإلهيين . أما الطريق الثانى: فهو قديم يرجع إلى أفلاطون وحتى قبل أفلاطون . وأفلاطون كما أسلفنا القول قد اهتم كثيراً بمسألة الألوهية ، وخصص لذلك محاورة بأكملها هى محاورة (طيماوس) التى كانت من أوائل أعمال أفلاطون التى ترجمت إلى العربية ، ولكن أفلاطون يعود لمسألة الألوهية فى أكثر من محاورة له ، فهو يعود إليها فى : (الجمهورية) ، (فيليبوس) ، (ثيوتيتس) وفى محاورة (القوانين أو النواميس) ، أضف إلى ذلك (طيماوس) . ولأفلاطون ستة أدلة وبراهين على وجود الله هى :

(١) الدليل الوجودى .	(٢) الدليل الكزمولوجى.
(٣) دليل النظام والاتساق .	(٤) دليل الغائية.
(٥) دليل المثل.	(٦) دليل الإجماع (٢٩).

ولكننا لا نجد الدليل الأنطولوجى عند أفلاطون . ولعل الفارابى قد استقاه من الآية الكريمة أعلاه ، ومن آيات أخرى كثيرة فى كتاب الله عز وجل . وليس هنالك من شك أن القرآن الكريم مصدر أساسى ، ومنبع رئيسى فى فلسفة الفارابى ، كما ينعكس ذلك بوضوح فى مصطلحات الفارابى الخالصة وفى مؤلفاته الأصيلة . ومن هذه المؤلفات الأصيلة والتى تعكس فلسفة الفارابى الحقيقية ، والتى لا تزال مجهولة ومستورة عند بعض الدارسين له والذين لا يرون فيه إلا تلميذاً مخلصًا نجيبًا للمعلم الأول وبهذا استحق لقب (المعلم الثانى) نذكر :

(١) فصوص الحكم. (٢) التعليقات .
(٣) عيون المسائل. (٤) الثمرة المرضية .
(٥) آراء أهل المدينة الفاضلة. (٦) السياسة المدنية.
(٧) رسالة فى العقل. (٨) الجمع بين رأيى الحكمة.
(٩) تحصيل السعادة .. (١٠) فى مسائل فلسفية سئل عنها.
إلخ .. إلخ ..

فلا شك ، أن الفارابى قد أخذ الدليل الأنطولوجى ، وتنبه إلى ظهور (الذات الأحدية) بنفسها وبالأصالة والتفرد من القرآن الكريم للآيات التى ذكرناها أعلاه ، ولآيات أخرى أشار إليها الفارابى فى (فصوص الحكم) مثل:

قوله : ﴿ **كل شيء هالك إلا وجهه** ﴾ [٣٠] ، وهذه هى الآية التى اقتبسها أيضًا الإمام الغزالى فى كتابه (مشكاة الأنوار) ، واستدل بها أيضًا على طريقة الواصلين فى معرفة الحق عز وجل . فإذا كان الغزالى قد وصل إلى نظرية الكشف الصوفى ونظرية وحدة الشهود ، وهى النظريات التى تمثل قمة منظومته الفلسفية ، فإن الفارابى قد توصل قبله إلى نظريات مثيلة فى تصوفه الفلسفى فوصل إلى نظريات (الاتصال بالعقل الفعال) و (السعادة) و (النبوة) . وكما هو واضح فإن تصوف الغزالى الذوقى والسلوكى قد أفاد من تصوف الفارابى الفلسفى .

ولقد استدل الفارابى بقول لبيد :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل (وكل نعيم لا محالة زائل)

على ظهور الحق ظهورًا بالأصالة لا بالوكالة . وفى الفصل العاشر ، يفسر الفارابى الإشارة القرآنية إلى الموجود الأول : أنه هو الحق ، وذلك فى الآية الكريمة أعلاه ﴿ **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم ..** ﴾ .

(والأول ــ تعالى ــ حق من جهة المخبر عنه ، وحق من جهة الوجود، وحق من جهة أنه لا سبيل للبطلان إليه . ولكنا إذا قلنا : إنه حق؛ فلأنه الواجب الذى لا يخالطه بطلان) [٣١] .

ـ (وهو باطن لأنه شديد الظهور ، غلب ظهوره على الإدراك فخفى . وهو ظاهر من حيث أن الآثار تنسب إلى صفاته ، وتجب عن ذاته ، فيصدق بها) (٣٢) .

وذات الحق لا تُدرك ، لا على خفاء فيها بالذات ، ولكن لعجز البشر من الاستواء على أفق الربوبية ، ذلك العالم الأعلى الذى هو فوق عوالم الخلق والأمر والملكوت . يقول الفارابى فى ذلك : (أما الذات فهى ممتنعة، فلا يطّلع على حقيقة الذات ، فهو باطن باعتبارنا ، وذلك لا من جهته ، وظاهر باعتباره ومن جهته . فإذا اكتسبت ظلا من صفاته ، قطعك ذلك عن صفات البشرية ، وقلع عرقك عن مغرس الجسمانية ، فوصلت إلى إدراك الذات من حيث لا تُدرك ، فالتذذت بأن تُدرك ألا تُدرك ، فلذلك عليك أن تأخذ من بطونه إلى ظهوره ، فيظهر لك عالم الأعلى ، وعالم الربوبية عن الأفق الأسفل وعالم البشرية . .) (٣٣) .

أما عن علم الله الأزلى الكلى ، فهو عين (الذات الأحدية) عند الفارابى ، وهذه ـ كما رأينا ـ هى نظرية المعتزلة فى الصفات ومن جملتها العلم ـ علم الله الكلى .

فهل أنكر الفارابى أن الله يعلم الجزئيات ؟ هكذا زعم الغزالى فى (تهافت الفلاسفة) . ولكن الفارابى هنا ينص صراحة على أن الله يعلم الجزئيات أيضًا ، بل وهو يستشهد بالآية الكريمة :﴿ **وما تسقط من ورقة إلا يعلمها** ﴾ (علمه الأول لذاته لا ينقسم ، علمه التالى عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته. ومن هنالك يجرى القلم فى اللوح المحفوظ جريًا متناهيًا إلى يوم القيامة وإذا كان مرابع بصرك ذلك الجناب ، ومذاقك من ذلك الفرات ، كنت فى طيب ، ثم تُدهش) (٣٤) .

فكأن الفارابى هنا يثبت لله علمين ، أو قل مستويين من العلم ، علم بذاته وهو أبدى سرمدى أزلى ، وهو عين ذاته (نظرية الصفات عند المعتزلة) وله بعد ذلك علم بالعالم المخلوق ، وبأحواله كلها خيرها وشرها ، جميلها وقبيحها . وهذا علم بأحوال وجزئيات حادثة وليست جزءًا من الذات الإلهية. وهذا النوع من العلم ـ وإن كان قديمًا ـ فليس هو جزءًا من الذات

الأحدية ولكنه بعدها (يليها فى الرتبة ويليها بسبب كونه متعلقًا بأحوال حادثة فى الزمان) وهذا الحل لعلم الله بالجزئيات وبالعالم هو ما أسماه بالعلم الكلى الثانى ، وهو فى المرتبة الثانية بالنسبة لعلم الله الأزلى بذاته ، فذلك فى المرتبة الأولى من الشرف ؛ لأنه هو عين ذاته ونسبة لشرف موضوعه ، وهذا الموضوع هو ذات الحق تعالى وتسامى . وهذا الحل العبقرى لعلم الله بالجزئيات لا أعرف أحدًا سبق الفارابى إليه ، فهو ـ فى رأيى ـ أصيل عنده ولا يمكن إرجاعه إلى المصادر اليونانية ، فإن أفلاطون لا يجعل العالم المحسوس مصدرًا للعلم أصلاً ، فالعلم عند أفلاطون هو عن الماهيات الثابتة الأزلية فى عالم المُثل . وأما أرسطو (فلا علم إلا بما هو كلى) والعلم البرهانى عنده إنما هو من باب العقليات والكليات التى هى اللحمة والسدى لنظريته فى القياس المنطقى . وظاهر أن الفارابى لم ينف علم الله بالجزئيات ـ كما زعم الغزالى فى التهافت ـ ولكنه فقط فرق بين العلم الكلى الأزلى الذى هو جزء من الذات الأحدية بلا تكثّر البتة ، وبين علم الله بالجزئيات وبالعالم الأدنى : عالم الخلق ـ وربما عالم الأمر ـ فهذا من علم الله أيضًا ولكنه من مرتبة ثانية .

وهذا الحل الفارابى ، هنا فى (فصوص الحكم) والذى يتبناه كاتب هذه الدراسة ، ليس نقلاً من أحد ولكن كما تنص عليه كلمات الفارابى نفسه ونصوصه الصريحة فى (الفصوص) ولا أعلم أحدًا قال به قبل ذلك ، وإن كان هنالك من يرى هذا الرأى فإنه يؤسفنى أننى لم أطلع عليه ، حتى حين كتابة هذه السطور ﴿ **وفوق كل ذى علم عليم** ﴾ (٣٥) ، ﴿ **قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا** ﴾ (٣٦) . وبما أن الفارابى [٢٦٠ ـ ٣٣٩ هـ] معاصر تقريبًا لأبى الحسن الأشعرى [٢٦٠ أو ٢٧٠ وتوفى سنة ٣٢٤ هـ] فإن للأشعرى رأيا نحا فيه نحو الفارابى فى مسألة خلق القرآن . فقد فرق الأشعرى بين مستويين من القرآن :

المستوى الأول هو : القرآن المعانى والعلوم ، وهذا كلام الله القديم وعلمه القديم .

والمستوى الثانى وهو : القرآن ذى الحروف والألفاظ ، وهذه حادثة

ومخلوقة لأنها جزء من اللغة العربية ، وإن كان رأى الأشعرى فى الصفات يخالف رأى المعتزلة الذى قبله الفارابى ، فيما يبدو . فقد أثبت أبو الحسن الأشعرى سبع صفات أزلية لله ، ولكنه توقف فى كيفية قيام هذه الصفات بالذات الأحدية (فهذه صفات أزلية ، قائمة بذاته لا يقال : هى هو ولا غيره، ولا لا هو ولا لا غيره) (٣٧) .

لقد استطردنا بعض الشيء فى الكلام عن موقف الفارابى فى مسألة ظهور الذات الأحدية فى حد ذاتها ، وعدم حاجتها إلى آلة إضافية لكى تظهر. وهى لشدة ظهورها تخفى على عامة الناس ، ومنهم الحكماء الطبيعيين الذين يستدلون على ذاته بآثاره ، فى جدل صاعد من المخلوقات إلى الخالق . ولكن الحكماء الإلهيين ، الذين يقوى عندهم حدس الاستبصار، فالله عند هؤلاء لا يحتاج إلى برهان استدلالى غير مباشر أو إلى برهان منطقى منظوم (Discursive) ومن هنا نشأ عند الفارابى الدليل الأنطولوجى ، ومنه أخذه اللاتينيون ، سواء أكانوا جماعة القديس أنسلم (st Anslem) أو الفيلسوف ديكارت .

واعتماد الفارابى كثيرًا على فكرة أن الله بيِّن وظاهر بنفسه ، تجعله فى بعض الأحيان لا يعطى أى دليل على وجود الله ، سواء أكان أنطولوجيًا ، أو كزمولوجيا ، بل يفرض أن الله موجود ، كأمر بديهى أو كمسألة أولية لا تحتاج إلى برهان. ولقد ألهمت هذه الفكرة الفارابية ـ أن الله لشدة ظهوره يخفى على عامة الناس ـ أفكارًا كثيرة عند الغزالى ، كفكرة الحجب النورانية، وكذلك ألهمت أجيالاً من المتصوفة شعرًا صوفيًا شديد الوجد والشوق .

وهكذا نجده يتصرف فى الفصول الافتتاحية لكتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، فهو لا يعطى برهانًا على وجود الله هنالك ، بل يأخذ فى الحديث عن صفات الله وأسمائه الحسنى مباشرة وبلا مقدمات على افتراض أن وجود الأول أو (الذات الأحدية) مقدمة أولية يسلم بها كل الناس ، من ذوى الألباب ، والفطرة السليمة السوية . أولئك هم الحكماء الإلهيون الذين يوجه إليهم الخطاب فى (آراء أهل المدينة الفاضلة) ؛ لأنهم أهل السعادات، الذين يدركون قدرها ، ويسعون إلى تحصيلها ، وهم الذين

يحقق لديهم الاتصال الدائم بالعقل الفعّال . أما أهل الشقاوات وأهل الخسة والفسوق ، فلا يلتفت إليهم عند الحديث عن المدينة الفاضلة وشروطها ومواصفاتها .

والدليل الأنطولوجي إذن ، لا يناقشه الفارابي في (آراء أهل المدينة الفاضلة) ؛ لأنه يفترض أن أهل المدينة الفاضلة هم أهل إيمان وتقوى وأهل اتصال وسعادة ، ورئيسهم نبي قد أتم الاتصال بالعقل الفعال عقلاً ووجدانًا ومخيلة . ولكن الفارابي يناقشه في مواضع أخرى ، يناقش على الأقل قسمة الوجود إلى : (١) واجب الوجود بذاته (٢) وواجب الوجود بغيره (٣) وممكن الوجود ، التي هي الأساس التصوري للدليل الأنطولوجي ـ يناقش الفارابي هذه القسمة الثلاثية في مواضيع عديدة من كتبه :

فهو يذكرها في : (١) عيون المسائل .

(٢) التعليقات .

(٣) فصوص الحكم .

ففي (فصوص الحكم) يذكر الفارابي المنهجين الأساسيين للتدليل والبرهنة على وجود الله ، اللذين نوهنا بهما أعلاه ، في هذه الدراسة ، على النحو التالي :

(لك أن تلحظ عالم الخلق ، فترى فيه أمارات الصنعة ، ولك أن تُعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لابد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات ، فإن اعتبرت عالم الخلق ، فأنت صاعد ، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض ، فأنت نازل ، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك ، وتعرف بالصعود أن هذا هذا .

﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾)[٣٨] .

لا شك أن فكرة (الاعتبار النازل) (والاعتبار الصاعد) ، إنما هي صدى (للجدل النازل) و (الجدل الصاعد) عند أفلاطون ومن بعده أفلوطين . ولكن الفارابي يستخدم هذه الفكرة استخدامًا جديدًا خاصة

(الاعتبار النازل) والذى هو تنزلات استنباطية محضة من فكرة الوجود المحض التى تتكئ على فكرة بديهية ، واضحة وبينة بنفسها وفى أشد درجة ممكنة للظهور ، فوجود الذات الأحدية هو التصور المطلق ؛ لأنه الظهور المطلق ، القائم فى حدس كل من له حدس صاف صقيل ، لم تدنسه الكدورات والآثام والذنوب والركون إلى الدنيا والغفلةً عن (ذات الحق) .

وفى التعليقات نجد أن الفارابى يعوّل على تصور الوجود المحض ، على أنه قسمة ثلاثية هى (١) واجب الوجود لذاته (٢) واجب الوجود لغيره والممكن .

وأما واجب الوجود ، فمعرفتنا به معرفة أولية غير مكتسبة بل هى : (١) حدسية من جانب (٢) وظاهرية من جانب ، أما عن ظاهريتها ؛ فلأننا لا نعرف حقائق الأشياء ، من ناحية عامة ، عند الفارابى . فلا نعرف مثلاً : حقائق العقل أو النفس أو الفلك أو النار أو الهواء أو الماء ، فما بالك (بالأول) (واجب الوجود) . فالوقوف على حقائق هذه الأشياء ، ليس فى قدرة البشر . (فنحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص ، واللوازم والأغراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد) [٣٩] .

وبالرغم من أننا لا نعرف حقيقة (واجب الوجود) ، إلا أننا ــ وبالحدس الاستبصارى ــ ندرك لوازمه وخواصه ، وندرك ــ بما أن الوجود واحد من أهم لوازمه ــ أنه موجود وأن ماهيته ووجوده لا تنفصلان ، بل هما شيء واحد . وهذه المعرفة هى معرفة غير مكتسبة ، بل هى معرفة فطرية أولية حدسية ، بمعنى أننا نجد فكرة واجب الوجود فى أنفسنا ، ونعرف أيضًا أنه تجب له كل صفات الكمال ونعرف هذه الصفات على وجه محدود ، فنعرف أنه عالم وقادر وحى ومريد وقيوم إلخ .. إلخ .. وبهذه الصفات ومن جملتها نجد ماهيته ــ واجب الوجود ــ فى أذهاننا وفى أنفسنا ... ثم نعرف أن الوجود واحد من الكمالات الأساسية ولذا فإنه ــ أى واجب الوجود ــ يجب أن يكون موجودًا وهذا معرفة استدلالية بسيطة .

الشكل المنطقى للدليل الأنطولوجى عند الفارابى :

(١) إننا نجد فى أنفسنا ــ حدسيًا ــ تصورًا للأول .

(٢) ونرى من خبرتنا المشاهدة المباشرة ، أن الموجودات إما واجبة لذاتها، أو واجبة بغيرها ممكنة بذاتها .

(٣) ولكن الأول ينبغى أن يكون واجب الوجود ولأنه غير معلول (معرفة منطقية أولية) .

(٤) بما أن الأول له كل الكمالات فى تصورنا الأولى .

(٥) ولكن الوجود صفة من صفات الكمال ، إذ أن الماهية التى لها هوية، مثلاً طائر النورس ، خير من الماهية التى لا هوية لها ، مثلاً طائر العنقاء .

(٦) إذن فالأول ، بما أنه واجب الوجود فى تصورنا ــ يجب وينبغى أن يكون موجوداً . ومن ناحية أخرى ، فإننا بعد إثباتنا الوجود لواجب الوجود كشىء متصور ، فإننا بعد ذلك نعود فنثبت له صفة الوحدانية على النحو التالى :

(أ) الأول ــ واجب الوجود ــ هو الإله الموجود .

(ب) وهو إما أن يكون العلة الأولى ، التى تنتهى بها سلسلة العلل أو بتسلسل الأمر إلى مالا نهاية .

(جـ) ولكن الأمر ــ فى سلسة الوجود ــ لا يتسلسل إلى مالا نهاية .

(د) إذن الأول هو العلة الأولى والأخيرة وهو واحد لا شريك له .

الفلاسفة الذين يعترضون على الدليل الأنطولوجى ، يفعلون ذلك لأنهم:

(١) أولاً : لا يوافقون على أننا نجد تصور (الأول) أو تصور واجب الوجود فى أنفسنا كفكرة أولية حدسية .

(٢) وثانيًا : لأنهم لا يوافقون على أن فكرة (الأول) هذه ــ حتى وإن وجدت فى أنفسنا كمعرفة حدسية أولية ــ أنها عند كل الناس تتمثل فى التصور الذى نجده فى الأديان الإبراهيمية التوحيدية على أنه : إله متعالٍ متسام ولكنه يتصف بكل صفات الكمال من علم وقدرة وحياة وإرادة وقهر . .

إلخ .. إلخ .

(٣) لذلك فإن هؤلاء الفلاسفة ، قد لا يوافقون الفارابى ، على أننا فى الواقع المشاهد ، نرى بصورة أولية ــ أى بخبرة أولية مشاهدة ــ أن الموجودات تنقسم القسمة الثلاثية التى ابتدعها الفارابى ، وجاراه فيها ابن سينا. وربما أن إدراكنا الوجود منقسمًا إلى ثلاثة شعب ، هى أقرب إلى المعرفة المنطقية الاستدلالية ؛لأن الوجود إنما ينقسم هذه القسمة الثلاثية ؛ لأننا نفترض (أ) مبدأ العلّية (ب) ونفترض استحالة التسلسل إلى مالا نهاية (جـ) وأخيرًا فإن افتراض فكرة الممكن إنما تفترض فكرتى الوجود الحادث ، أى الوجود بعد العدم ، أى فكرتى القوة والفعل ، وإنه فقط باستخدامنا لهذه الافتراضات الأولية الجوهرية ، نستطيع التصور لمفهوم القسمة الثلاثية للوجود إلى :

١ ــ واجب الوجود بذاته .

٢ ــ واجب الوجود بغيره .

٣ ــ الممكن .

ومن ناحية ثانية ، فإننا نحتاج إلى المعرفة الأولية ، التى هى من (المشاهدات المباشرة) ومن المجريات ، التى هى جزء من خبرتنا المعاشة ، حتى نرى الموجودات متشعبة إلى هذه القسمة الثلاثية ، فإذن لابد من إضافة هذه المعرفة المباشرة ــ كافتراض أولى رابع ــ إلى جانب الافتراضات الأولية الثلاثية التى أشرنا إليها أعلاه وهى : (أ) مبدأ العلية (ب) استحالة التسلسل إلى مالا نهاية (جـ) فكرتى الوجود والعدم أو القوة والفعل .

لهذا السبب ، فإنه الأولى بنا أن نحاول أن نشخص الدليل الأنطولوجى، تشخيصًا منطقيًا ؛ لأنه ــ فى الأساس ــ ليس دليلاً برهانيًا منطقيًا ولكنه حدس استبصارى والمعرفة الاستبصارية لا تأتى متدرجة ومتسلسلة تسلسلاً منطقيًا فى خطوات محددة ، بل تأتى جملة ودفعة واحدة، وتكون ذات طبيعة مركبة ، فيها عناصر منطقية ، وأخرى حسية ، والكل يأتى فى وحدة متكاملة وغير مجزأة ، ولكنها ذات طبيعة كاملة وشاملة .

فهى تأتى كخبرة حياتية معاشة ، وكإضاءة كاشفة ، تنجلى عن فهم كامل للموقف ، ويكون لها قوة إقناعية قوية ، ولكنها non-discursive بل هى حدسية ، ماثلة أمام الذهن والنفس العاقلة ، ماثلة أمام الحس الباطنى ، مشاهدة للحس الداخلى الباطنى فى نفس قوة المشاهدات التى يعطيها الحس الخارجى ، وربما أقوى فى بعض الأحيان ؛ لأنها مباشرة ، وداخلية . وصحيح أن المشاهدات الخارجية يمكن التحقق منها باستدعاء شهود آخرين لأنها عمومية وجمهورية، ولكن المشاهدات الباطنية ، إذا تكررت فى النفس، بنفس القوة والإقناع ، ووجدت من الأدلة الخارجية ما يؤكدها ويقويها ويحققها فى الواقع الخارجى، فإن القناعة بها تصبح قوية جداً . وفى نفس درجة الإقناع التى نجدها فى المشاهدات الخارجية المباشرة إن لم تكن أقوى منها .

ــ قلت لصديق : كيف عرفت أن الله موجود ؟

ــ قال : أعرف أنه موجود لأنه يجيب المضطر إذا دعاه .

ــ وكيف عرفت ذلك ؟

ــ لأنه قد حدثت لى تجربة شخصية فى هذا الصدد كانت شديدة التأثير والإقناع لدرجة أننى لا أشك فيها أبداً .

ــ وماذا حدث لك ؟

ــ حدث ذات يوم ــ وقد كنت صغيراً فى أوائل العشرينات ــ أن تركتنى أمى وحيداً فى البيت ، من دون أكل ومن دون فلوس طيلة اليوم . وفى الأصيل جُعت جوعًا شديدًا فدعوت الله أن يرزقنى فوراً ، ما يعادل الدرهم تقريبًا ؛ لأشترى به شيئًا آكله ، ودعوت الله ودعوته بحرارة شديدة وبتأثر بالغ أنه إن كان حقًا موجودًا ويسمع الدعاء فليعطنى ما أريد وفوراً .

ــ وماذا حدث ؟

ــ حدث بالفعل إجابة فورية لمطلبى وبمنتهى الدقة ، ففى وقت قصير ــ بعد دعائى هذا ــ خرجت أمام المنزل أتطلع إلى أمر أمى هل رجعت أم لا ؟ وهنالك أمام عتبة الدار وجدت أمامى واضحًا يلمع فى ضوء الشمس درهمًا

فقط لا غير .

ـ وهل هذا يدل قطعًا بأن الله موجود ؟

ـ لغيرى لا أعرف ، ولكنه بالنسبة إلىّ لم أشك إطلاقًا لا وقتها ولا بعد ذلك أبدًا أن الله موجود وأنه يسمع الدعاء ويستجيب له .

هذه القصة حقيقية ، وصديقى هذا موجود . والمهم فى هذه القصة بالنسبة لموضوعنا هذا أن مثل هذا الإقناع لا يخلو من قيمة إقناعية موضوعية قوية جدًا ، وإن كانت ،وكما قلنا ، تستند على الحس الباطنى ؛ لأن هذا الحس ، ومشاهداته ليست كلها ذاتية محضة ، بمعنى أنها عديمة القيمة الإبستمولوجية الموضوعية ، كما هو الحال عند من يقول بوجود العنقاء ، على أساس من الإحساس الصادق القوى بأنه قد رأى العنقاء فى الليلة البارحة ، فإنه مهما كان مثل هذا الإحساس قويًا ، ومهما كانت قوة القناعة التى تتأتى عنه ، فإننا نعرف أن هذا الإحساس ما هو إلا إحساس ذاتى محض ، لا حَظَّ له من الإبستمولوجية الموضوعية . ولكن عندما يتوفر عندى إحساس قوى طيلة هذا اليوم بأن أبى مريض جدًا ، ثم تأتينى برقية فى اليوم التالى تؤكد هذا المريض ، فإننى حينئذ أزداد قناعة ، بل أزداد يقينًا بأن الإلهام ـ فى بعض الأحيان ـ مصدر أصيل ويقينى من مصادر المعرفة ، وكذا الحال بالنسبة للمشاهدات الباطنية ، إذا ما صدّقها حدث أو أحداث خارجية موضوعية. ومثل هذا الإلهام هو معرفة أولية يقينية ذات طابع حدسى (intuitive) وليست معرفة منطقية برهانية . بالرغم من ذلك فإن أهل المنطق يفرقون تفرقة حادة بين الاعتبارات النفسية والوجدانية وبين المنطق، ويرفضون اعتبار الحدس والإلهام مصدرين للمعرفة الموضوعية .

مثل هذه الاعتبارات ، هى التى جعلت الفارابى يصرح بأن الله ظاهر وخفى ، وأن ظهوره إنما يكون للحكماء الإلهيين (أو النفوس المطمئنة أو الأرواح القدسية) وليس الحكماء الطبيعيين ، وأما خفاؤه فيكون للحكماء الطبيعيين ، الذين يحتاجون إلى براهين تنطلق من العالم إلى الله ، لأنهم إنما يستدلون على وجود الأول من آثاره (وهؤلاء هم النفوس غير المطمئنة أو الأرواح العامية) [٤٠] .

ومثل هذه الاعتبارات ، هى التى جعلت الكثيرين يفضلون البرهان الوجودى أو البرهان الكزمولوجى أو برهان الغائية والنظام على البرهان الأنطولوجى . أما القرآن الكريم ، فهو كثيراً جداً ما يستخدم البرهان الوجودى أو الكزمولوجى أو الغائى . ولكنه أيضًا ، وفى ذات الوقت ، قد لفت النظر إلى صيغ قريبة الصلة والنسب بالرهبان الأنطولوجى؛ لأنها براهين فطرية وحدسية ، ولقد وردت إشارة قوية إلى البرهان الأنطولوجى فى الآية الكريمة : ﴿ **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم** ... ﴾ والأسباب التى جعلت الفارابى يتمسك بالبرهان الأنطولوجى هى :

أولاً : أن القرآن الكريم قد أشار إليه .

وثانيًا : لأنه أنسب للنفوس المطمئنة الصافية ، ذات القريحة المشتعلة من الحكماء الإلهيين ومن ذوى الفطرة الفائقة ، تلك الأرواح القدسية ، التى تقوى عندهم الملكة الفكرية ، وتجعل أرواحهم صقيلة صافية كالمرآة الصقيلة، هنا تنعكس عليها الفيوضات الإلهية من اللوح المحفوظ . غير أن الفارابى بالطبع لا يستبعد الدليل الكزمولوجى ؛ لأنه أيضًا دليل أصيل ، له مكانة خاصة فى القرآن الكريم ، بل هو أكثر شيوعًا فى القرآن الكريم من الدليل الأنطولوجى ، وثانيًا لأنه الأكثر استعمالاً عند الفلاسفة الطبيعيين .

الدليل الكزمولوجى عند الفارابى :

الدليل الكزمولوجى ليس دليلاً مبتكرًا عند الفارابى ، بل هو قديم ، ولقد جاء فى محاورة النواميس أكثر من صياغة واحدة لهذا الدليل عند أفلاطون ، وكذلك نجده فى محاورات أفلاطونية أخرى . ولقد جاءت بعض صيغة عند أرسطو أيضًا ، خاصة دليل الحركة والمحرك الأول الذى لا يتحرك عند هذا الأخير . كذلك فإن القرآن الكريم كثيراً ما يستخدم صيغًا مختلفة من هذا الدليل الكزمولوجى أو الوجودى ، والذى ينقل من الكون ، فى جدل صاعد ، إلى مبدع الكون وخالقه وعلّته الأولى .

(١) والدليل الكزمولوجى ـ فى كل صيغة ـ يعتمد على مبدأ العلية كمبدأ أولى ، وكذلك كقانون مطرد ، نجده فى خبرتنا المباشرة ، فإن الاستقراء يفترض مبدأ اطراد الطبيعة ، فلو لم تكن الطبيعة تعمل وفق قانون العلّية الشامل ، لكانت إذن تعمل على طريقة الاتفاق والصدفة والعشوائية ولافتقر العالم إلى النظام .

(٢) والدليل الكزمولوجى كذلك يفترض استحالة تسلسل العلل إلى مالا نهاية . إذن لابد من علة أولى وأخيرة يتوقف عندها التراجع فى سلسلة العلل والأسباب .

(٣) وأخيرًا وليس آخرًا ، فإنه من مقتضى الدليل الكزمولوجى ، أن العلل الطبيعية داخل النظام الكونى والعلّل المتجاوزة والمتسامية تشترك فى معنى واحد هو بمثابة الجنس لها ، فكلها علل . وهذه هى النقطة التى أثارها (هيوم) بالذات ضد هذا الدليل ، والتى قبلها (كانط) فيما يبدو . بمعنى آخر فهو يثير كثيرًا من المشكلات حول مدى سلامة الاستدلال الذى يقوم عليه الدليل الكزمولوجى وخاصة الافتراضات الأولية (المنطقية) التى ينبنى عليها الاستدلال ، فمثلاً فإن الدليل الكزمولوجى ينطلق من الافتراضات الأولية التالية :

(١) وجود تشابه بين المعلولات الطبيعية الجزئية ، مثل هذا المنزل ، والكون ككل ، على اعتباره أيضًا معلولاً لعلة ما ؛ لأنه كان بعد أن لم يكن، فلابد له من موجد .

(٢) وجود تشابه بين العلة التى أوجدت هذا المنزل (البناء أو المهندس الذى صمم المنزل وقام بالإشراف على بنايته) وبين الموجد للكون وهو الله تعالى .

(٣) وبما أن علة هذا المنزل تتصف بالإدراك والذكاء والحياة والفاعلية ، وبما أن هذه العلة التى أوجدت المنزل تتشابه مع علة نشأة الكون ككل ، فلابد لهذه الأخيرة أن تتصف أيضًا بالإدراك والحياة والفاعلية والذكاء .

إن هذه الافتراضات بالذات، هى التى يعترض عليها ديفيد هيوم فى كتابه (محاورات فى الدين الطبيعى)[٤١] (Dialogues Concerning Natural Religion).

ولعل الاعتراض الأساسى الذى ساقه هيوم فى (محاورات فى الدين الطبيعى) هى :

ـ من قال:إن المعلول الطبيعى الجزئى يشابه الكون ككل باعتباره معلولاً ؟

ـ ومن قال : إن علة المنزل تشابه علة الكون ككل ، إذ كان لهذا الكون ككل ، علة وسبب ؟

وهكذا فـإن هيوم ، يرى أن الدليل الكـزمولوجى يقـوم على وهم غيـر مشـروع منطقيًا ؛ لأنه (يمط) أكـثر من اللزوم أوجـه التشـابه بين المعلولات الطبـيعيــة وبـين الكـون ككل من ناحيـة ، كمـا (يمــط) بنفـس الطـريقـة أوجـه الشـبه بين علة طبيـعيـة ، مثلاً مـصمم هذا المنزل ، وبين اللـه كعلة مستنتجـة لهذا الكون ـ فعن الله سبحانه وتعـالى : يقول هيوم (على لسان فيلـو Philo) (٤٢) :

If we see a house , Cleanthes , we conclude , with The greatest certainty , that it had an architect , or a builder , because it is precisely that species of effect which we have experienced to proceed from that species of cause.

But surely you will not affirm , that the universe bears suchaa resemblance to a house , that we can , with the same certainty , infer a similiar cause , or that the analogy is here entire and perfect , the dissimilitude is so striking , that the utmost you can here pretend to is a guess , a conjecture , a presumption concerning a similiar cause , and how that pretension will be received in the world , lleave you to consider .

وهذا التساؤل الذى يلقـيه (فيلو) على (كلينسس) يجد موافـقة فورية وأذنًا صاغية جدًا من (كلينسس) والاثنـان يعبران ضرورة عن نقطة جوهرية فى نقد (هـيوم) للدليل الكزمـولوجى ، كما جـاء فى تاريخ الفلسـفة عند أفلاطون وأرسطو وعند الإسلاميين .

والرد على هيوم يمكن أن يأخذ وجهين :

الوجه الأول : أن يقـال إن الدليل الكزمولــوجى ، وكـل أدلـة اللـه ، لهـذا السبب ، ليـست فى الـواقـع أدلـة منطقيـة برهـانيـة Discursive , de-

monstrative proofs ولكنها إثباتات تجعل من افتراض وجود الله افتراضًا مرجحًا جدًا على الافتراض الذى ينكر وجوده ، وهذا الرجحان يأتى من وجود إثبات قوى جدًا ، متمثل فى هذا الكون والآثار المبثوثة فيه والتى تشير بقوة إلى علة أولى متجاوزة للعالَم تكون علة لوجود هذه الآثار .

الوجه الثانى : أن يقال : إن المتشابهين لا يكونان أبدًا متماثلين مائة فى المائة . والمهم هو أن قياس التمثيل ، لكى يؤدى وظيفته المنطقية الاستدلالية ، فلابد أن تكون أوجه الشبه بين طرفى التشابه فيه جوهرية وليست هامشية ، ولا بأس بعد ذلك أن تكون هنالك اختلافات هامشية ، متى وجد هذا التشابه الجوهرى وقضايا الدليل الكزمولوجى قضايا مأخوذة من العالم ، أى هى قضايا تجريبية (a posteriori) أى قضايا بعدية ، تأتى بعد التجربة ، وهى مأخوذة منها ، ومشتقة من أحداثها ، وبالتالى فإن الصدق الذى يأتى فيها قد يمكن ألا يكون منطقيًا برهانيًا يقينيًا إلا فى حالات التجربة الحسية المباشرة ـ عند ابن سينا والإسلاميين ـ بل هو صدق احتمالى يقوى ، أو يضعف حسب الحالة واعتمادًا على قوة التشابه بين طرفى التمثيل ، ومدى قوة أوجه الشبه بينهما . إذن فالدليل الكزمولوجى أقرب ما يكون إلى الاستدلال الاستقرائى ، منه إلى الاستدلال الاستنباطى ، أو هو فى كثير من الأحيان مزيج من الاستقراء والاستنباط . ومن هنا تأتى قوة الدليل الكزمولوجى وتفوقه على الدليل الأنطولوجى ، كما تكمن فى ذات الوقت جاذبيته وكونه أكثر قبولاً عند عامة الناس وخاصة الحكماء الطبيعيين ؛ لأن طبيعته أقرب ما تكون إلى الاستقراء العلمى . ومن هنا نفهم الحكمة التى جعلت القرآن الكريم يؤثره على الدليل الحدسى الأنطولوجى ، بدليل أنه الأكثر استعمالاً فى القرآن الكريم ، وإن كان القرآن ـ كما رأينا ـ قد أشار إلى النوعين من البراهين على وجود الله ـ الأنطولوجى والكزمولوجى .

أما الناحية الجوهرية التى تجمع أجزاء من هذا الكون ـ كالمنزل مثلاً ، والكون ككل على اعتبار أنهما معلولان ـ هى أن المنزل ممكن الوجود وكذلك العالم . بمعنى أنه من الممكن تصوره غير موجود من دون أن يوقعنا ذلك فى تناقض منطقى ، فإن المنزل قابل للوجود والعدم وكذلك العالم أو الكون

ككل . ومن هنا فلابد له من علة ترجح وجوده على عـدمه ، والمعلولية هى تقبل لفاعلية العلة وانفعال بها ، فالمنزل تقبل معنى الإيجاد وانفعل به فوجد، وكذلك الكون ككل .

أما الصفة الجوهرية المشتركة بين مصمم هذا المنزل وبين مبدع هذا الكون، فهى صـفة العلّية أى كـونهما الاثنين علـلاً ،مع الفارق أو الفوارق بينهـما . وهذه الفوارق بين مهندس المنزل ــ وهو من البشر ــ ومهندس الكون ككل ــ وهو ذات متعالية من وراء عـوالم الخلق والأمر ــ لا تمنعنا ــ منطقيًا ــ من أن نستخدم كلمة (علة) كاسم للجنس الذى يشتركان فيه، مع اختلاف كبير فى المعنى والدلالة . وهـكذا استـطاع أرسطو أن يتـحـدث عن العلل الأربعـة، واحدة فقط منهـا هى العلة المادية ، والعلل الثلاثة الباقيـة معنوية (الصورية، الفاعلة،الـغائية) ولم يمنع هذا الاخـتلاف الكبـير بين هذه العلّل الفـيلسوف اليونانى الكبير أرسطو من الإشارة إليها جميعًا باسم (العلة) لاشتراكها جميعًا فى معنى جوهرى واحـد هو الإيجاد أى الفاعلية السبـبية Causal efficacy ، ولم يعترض أحد علـى أرسطو ــ كما اعترض هيوم ــ أننا نفـهم ما المقصود بالعلة المادية أو الفاعلة على اعتبار أنهمـا جزء من العالم الطبيعى ، أما العلة الغائية فهى من وراء هذا العالم ،وكذلك كيف يمكن للصورة أن تكون علة ؟ فهى ذاتها فى حاجة إلى قوة توحدها وتكون لها علة فاعلة . على أن التفاعل بين هذه العلل الأربعة أمر ندركه عقليًا ، وإن كانت بعض هذه العلل متجاورة على هذا العالم وهو لذلك لا يفهمـها وهو لا يفهم؛ لأن كلمة علة تعنى فى الأساس القوة الفاعلة ، أو القوة الموجودة ، وهذه القوة يستوى عند العقل أن تكون جزءًا من هذا الكون الطبيـعى ، أو تكون متعالية عليـه ، وكذلك فإن بعض هذه القوة الفاعلة والموجودة قد تكون معنوية وغـير محسوسة ، بالرغم من كونهـا جزءًا من هذا الكون . فـمن قال : إن كل مـا فى هذا الكون ذو طبيـعة مادية ؟ فالنفـس الإنسانية جزء من الكون ولـكنها غير مـادية وكذلك الفكر . ولكن هيـوم وكمـا هو واضح من (محـاوراته فى الدين الطبيـعى) يفتـرض مجرد افـتراض لم يقم أى دليل عليه ، أن الـفكر ما هو إلا توترات مادية داخل الدماغ .

يقول هيوم [٤٣] (this litill agitation of the brain which we call thought ..)

هذه الافتراضات الضمنية ، هى التى تدفع هيوم لإثارة هذه الشكوك الكثيفة حول إقناعية الدليل الكزمولوجى ، وتصف هذا الدليل بأنه مجرد (Guess work) أو أنه مجرد (conjecture) أى محض افتراض لا أساس له .

وهكذا تختلف الحضارات فى تقديرها للروح الإنسانى وللعقل الإنسانى، فالحضارة الإسلامية ، ممثلة هنا فى شخصية الفارابى ، تضع الروح الإنسانى فوق العقل ، لا موازية للعقل ولا مناقضة له ، ولكنها أساسه ومرتقاه والأفق الأعلى الذى يتجاوزه ويسمو عليه ، ومن هنا كان العقل يرنو إلى الروح فى إجلال ومحبة ، والروح توقظ العقل وتسمو به ، وتعرف القيمة الكبرى والأهمية القصوى الذى يتميز به ؛ لأنه من نور الله . أما الحضارات الغربية، متمثلة هنا فى شخصية (هيوم) أعظم الفلاسفة الغربيين على الإطلاق فى العصر الحديث ، فهو لا يرى فى العقل إلا توترات عصبية مادية فى الدماغ، فهو مادى ولا يتعلق بأى شىء أو معنى متجاوز للطبيعة . وأما الروح الإنسانى ، فهو من العالم وإليه ؛ لأنه لا شىء وراء هذا العالم ، والمادة هى الشىء الأساسى فى الوجود .

(٥) الفلسفة السياسية عند الفارابى :

لقد رأينا أن الفارابى كان أصيلاً فى فلسفته الإلهية ، وأنه قد تجاوز كثيرًا الإطار اليونانى ، وكان بذلك ابنًا بارًا للفكر الإسلامى والبيئة الثقافية الإسلامية ، وقيمًا أمينًا للتراث الإسلامى الخالص فى هذا الصدد .

ولكن الذى يبحث عن أصالة الفارابى ، فى وجه ادعاءات بعض زعماء الاستشراق ، وبعض رواد الفلسفة الإسلامية الحديثة والمعاصرة من العرب والمسلمين ، يجد أن الفارابى لم يأت بجديد ، وإنما هو ترداد وتعريب لآراء فلاسفة اليونان ، وبخاصة أفلاطون وأرسطو ، فعليه أن ينظر خاصة فى كتب الفارابى ، التى تمثل مرحلة النضج فى تطوره الفكرى ، وهى الكتب التى

كتبها ، لا على أنها شروح وتعليقات على فلاسفة اليونان ، ولكن على أنها تمثل آراءه الخاصة ، أو على الأقل تعليقاته المستقلة ، وخلاصة فهمه للفلاسفة اليونان وغيرهم من فلاسفة المشرق ، مضافًا إليها ما تلقاه من تعاليم إسلامية قرآنية ، وما أضفته البيئة العربية على ذاته المفكرة ، وعلى شخصيته ، من عوامل قد تفاعلت فى نفس الفارابى ، فكانت خلاصة كل ذلك ، تلك الرسائل البديعة القصيرة ، التى كتبها فى مرحلة النضج ، ونقصد بها آخر أيام بقائه فى مدينة السلام عندما تغيرت حالها وأصبح اسمها اسما على غير مسمى (٤٤) ، مضافًا إليها تلك السنوات البديعة المثمرة التى قضاها فى كنف الأمير العربى المسلم البطل سيف الدولة الحمدانى .

من هذه الكتب الأصيلة الهامة الكتب التالية :

(١) إحصاء العلوم .

(٢) كتاب تحصيل السعادة .

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة .

(٤) فى السياسة المدنية .

(٥) فى الملة الفاضلة .

(٦) فصول المدنى (أو الفصول المدنية) .

(٧) عيون المسائل .

(٨) كتاب التنبيه على سبيل السعادة .

(٩) فى فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو .

(١٠) فى الواحد والوحدة .

(١١) جوابات لمسائلٍ سئل عنها .

(١٢) مقالة أبى نصر الفارابى فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم.

(١٣) التعليقات.

ويمكننا أن نضيف إلى هذه القائمة قائمة أخرى ، من الكتب التى تظهر فيها شخصية الفارابى المستقلة ، ربما فى درجة أقل من هذه القائمة الأولى . من هذه المجموعة الثانية يمكن أن نذكر :

(١) رسالة الجمع بين رأيى الحكيمين اليونانيين أفلاطون وأرسطو .

(٢) الكتب التى انتقد وهاجم فيها بعض الفلاسفة ، نذكر منها :

(أ) كتابه ضد جالينوس .

(ب) كتابه ضد جون الدمشقى (john philoponus) لقوله بإحداث العالم فى الزمان .

(جـ) نقده ضد محمد بن زكريا الرازى ، لقوله بالجزء الذى لا يتجزأ وبحدوث العالم .

(د) نقده لابن الراوندى لرفضه التام لمسألة النبوة .

والكتابان الأخيران لهما قيمة خاصة ؛ لأنه وجد من اللازم عليه أن يرد على كل من محمد بن زكريا الرازى ، وكذلك ابن الراوندى ، وكلاهما كان متهمًا بالزندقة .

وفى مجموعة قائمة بنفسها ، نذكر كتاب الفارابى الرائع : (فصوص الحكم) (٤٥) .

لقد أثار المستشرق البريطانى المعروف ريتشارد فالزـ (Richard Walz er) والذى كان أستاذًا للفلسفة الإسلامية فى أكسفورد حتى بداية السبعينات من هذا القرن ، أثار هذا المستشرق شكوكًا حول مدى صحة نسبة (فصوص الحكم) إلى الفارابى ، ولم أقف بعد على الأسباب التى دعت فالزر لإثارة الشكوك ، أو للأسباب التى دعته إلى نسبة هذا الكتاب (فصوص الحكم) إلى ابن سينا . ولكن لعله من الواضح أن بعض هذه الأسباب هى الأسباب الآتية :

(١) الكتاب (فصوص الحكم) يمثل فلسفة قائمة بذاتها ، فلسفة أصيلة فى كثير من توجهاتها وآثارها ، ولا يمكن بأية حال إرجاعها إلى مصادر

يونانية قديمة (أفلاطون وأرسطو) أو محدثة (أفلوطين) .

(٢) بروز الاتجاه الإسلامي فيها بوضوح ، خاصة والفارابى يورد فيها كثيراً من الآيات القرآنية الصريحة ، ويشير فيها إلى كثير من المفاهيم القرآنية العميقة ، لإشاراته إلى عوالم (الخلق) و (الأمر) و (الملكوت) و(الربوبية والجبروت) وإلى (القلم واللوح والكرسى وسدرة المنتهى) وهلم جرا .

(٣) هذه النزعة الصوفية ، تلك اللفتة النورانية إلى القلب وإلى ضرورة تنقيته من الشهوات والأدران واللذات ، لا تعكس فقط تأثيرات إسلامية وأخرى شرقية، وإنما أيضًا وبوجه هام جدًا تعكس شيئًا أصيلاً فى حياة الفارابى وفى شخصيته الناضجة على حد سواء ؛ ذلك أن التصوف وطريقة المتصوفة فى الحياة لم تكن عقيدة فلسفية للفارابى فحسب ، وأنها كانت طريقته الأثيرة والمفضلة فى حياته الخاصة . قد ذكر القفطى فى تاريخه عن أبى نصر محمد الفارابى ، أنه دخل على سيف الدولة بحلب وهو بزى الصوفية ، وكذلك ابن خلكان يذكر أن الفارابى دخل على سيف الدولة وهو بزى شرقى خاص بالفارابى وإن كان قد نسبه إلى الأتراك . ولكن الشىء المؤكد عن كل من أرخوا للفارابى أنه عاش حياة الزاهدين والمتصوفين ، وأنه لم يتزوج قط فى حياته ، وإنما كان معرضًا تمامًا عن حياة اللذات أو الترف أو الجاه أو الغنى ، لا عن فقر أو حاجة ، ولكن زهدًا فى الدنيا وإيثاراً لحياة الفيلسوف المتوحدة المتأملة ؛ ولذلك لم يكن يرضى أن يأخذ من أموال سيف الدولة شيئًا ، وإن كان الأخير قد بذلها له بذلاً واكتفى إلى آخر أيامه بأخذ أربعة دراهم فقط فى اليوم والليلة .

وربما كان السبب الحقيقى وراء رغبة ريتشارد فالزر الجامحة فى نفى نسبة (فصوص الحكم) عن الفارابى ، أنه ــ أى فالزر وسائر المستشرقين ــ كانوا قد فرغوا من رسم إطار شامل وتقويم نهائى للشخصية الفلسفية للفارابى : أنها كانت تعبيراً أمينًا لفلسفة أرسطو فى إطار من الأفلاطونية المحدثة ، وأنه فيلسوف الفيض الأفلوطينى بين فلاسفة الإسلام ، وأنه على العموم يفضل أرسطو ــ خاصة فى المنطق وما بعد الطبيعة ، ولكنه يفضل أفلاطون فى

السياسة والعلم المدنى . وخلاصة رأى (فالزر) أنه فى الخطوط الرئيسية لفكره ، فإن الفارابى يتبع الفلاسفة اليونان :

(١) فاللاهوت الإغريق ، هو الأساس المتين للفلسفة الإلهية عند الفارابى وخاصة تصور الفارابى عن الله . فالله عند الفارابى ــ فى رأى فالزر ــ هو الواحد الذى هو السبب الأول فى الفيض والإشراق .

(٢) وأما رأى الفارابى فى الوحى والنبوة ــ عند فالزر ــ هو أنها ملكة طبيعية تنمو عند الإنسان نتيجة لبلوغه الغاية القصوى، والكمال الفائق فى المجال الفكرى النظرى (The Supreme Perfection of his Mind) وذلك؛ لأنه يتصل (بالعقل الفعال) متى شاء وفى كل الأحوال .

(٣) وأن خلق العالم ، إنما جاء عن طريق الفيض ــ فيض الكثرة عن الواحد ــ ومن هذا الواحد تسلسل الوجود حسب التنزلات المعروفة فى سلاسل الفيض ومراتبه .

(٤) وأما الأرواح والنفوس فليست كلها خالدة ، وإنما يكتب الخلود فقط للذوات العارفة والعقلانية . أما البشر الذى لا يرتفعون فوق مستوى الشهوة الحيوانية ، فهؤلاء لا يخلدون ، بل إن نفوسهم تفنى بفناء أجسادهم .

هذه بعض الأراء التى نسبها المستشرق (فالزر) إلى الفارابى وسوف يتضح من الدراسات الأكثر اعتماداً على نصوص الفارابى نفسه ، أنها فى بعض الأحيان ــ أى آراء فالزر ــ ينقصها الدليل النصى ، وأنها ربما كانت نتيجة تخمينات أو قراءات عامة للفلسفة الإسلامية . ولا نريد هنا أبداً أن ننكر أن الفارابى ــ كغيره من فلاسفة المسلمين ــ قد تأثر بالفلسفة اليونانية ، فإن آثار وأمارات هذا التأثر لهى أكثر من أن تحصى ، ناهيك عن أن تُنكر أصلاً . ولكن الشىء الذى تؤكده حياة وأفكار وأقوال الفارابى ، هو عمق انتمائه العربى الإسلامى ، كما تؤكد متانة الصلة التى كانت تربطه بالينابيع الإسلامية الأولى ، من قرآن وحديث وعلوم عربية وإسلامية . ولعل هذا هو السبب الذى جعل المؤرخين القدماء يصفونه ويشيرون إليه (بفيلسوف المسلمين غير مدافع) كما قيل ، كما أن ابن خلكان يصفه بأنه (أكبر فلاسفة المسلمين) .

ويظهر تعسف (فالزر) ، وإصراره على إنكار الجانب الإسلامى فى تفكير الفارابى ، وخاصة فى الإلهيات ، فى إنكاره غير المعلل لصحة نسبة (فصوص الحكم) للفارابى ، بالرغم من الحقائق التالية :

(١) بالرغم من أن رسالة (فصوص الحكم) لم ترد فى قائمة كتب الفارابى لابن النديم أو فى قائمة مؤلفاته للقفطى أو غيرهما من الأوائل إلا أن هذه الرسالة قد نسبت إلى الفارابى ـــ وإلى الفارابى وحده ـ ابتداءً من القرن السابع الهجرى ولقد نسبها إلى الفارابى كل من [٤٦] :

(١) حاجى خليفة ، صاحب كتاب (كشف الظنون) .

(٢) الشيخ أغا بزرك الطهرانى ، صاحب كتاب الذريعة (١٦ / ٣٥) .

(٣) بروكلمان : تاريخ الأدب العربى (٤ / ١٤٧ وما بعدها) .

(٤) المستشرق الفرنسى كازافوبو .

(٥) المستشرق الفرنسى هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية (الترجمة العربية ، بيروت) .

(٦) كذلك فلقد أثبت نسبة (فصوص الحكم) إلى الفارابى كل من أبى ريان وإبراهيم مدكور وعبد الهادى أبو ريده ، وجعفر آل ياسين والأب قنواتى وغيرهم ، ولم أعرف أحداً من الفلاسفة المسلمين القدامى والمحدثين ؛ ولم نجد أحداً من المستشرقين ، أنكر نسبة (فصوص الحكم) للفارابى سوى المستشرق البريطانى رتشارد فالزر .

لقد مكثنا بعض الشىء ونحن نعالج هذه المسألة ـ مسألة نسبة (فصوص الحكم) للفارابى ـ وهل هو منحول أم لا ؟ لأن هذه المسألة ذات صلة وثيقة بما نحن بصدده فى هذا الجزء من هذه الدراسة ، ونعنى بذلك إبراز الجوانب الأصيلة فى فلسفة الفارابى فى مجال الفلسفة المدنية والسياسية . فهذا الكتاب يعتبر فريداً فى نوعه ؛ لما يتميز به من روعة وأصالة ، وإفصاح قوى عن الشخصية الحقيقية لفيلسوف الإسلام أبى نصر الفارابى . إن التعمق فى دراسة هذا الكتاب والمجموعتين من الكتب والمؤلفات التى أشرنا إليها فى بداية هذا

الباب ، والتى وصفناها بأنها الأكثر تعبيراً عن روح الفلسفة الحقيقية للفارابى، لهو حدث هام يعوّل عليه أن يحدث انقلابًا فى فهمنا للفارابى خاصة ولمكانة الفلسفة الإسلامية عامة؛ وذلك لأنه يفند جانبًا من النظرة القديمة والتى نشرها المستشرقون خاصة عن الفلسفة الإسلامية ، نقصد بذلك رأيهم : أنها ليست سوى فلسفة يونانية قد كتبت باللغة العربية .

إن أقوى دليل على أن (فصوص الحكم) إنما هو للفارابى ، الصلة القوية التى نجدها تربط بين فلسفة الفارابى السياسية والمدنية وبين فلسفته الإلهية . وأن أحسن دليل على هذا الترابط القوى بين أراء الفارابى فى الإلهيات والمنطق من جانب ، وبين آرائه فى المسائل السياسية والاجتماعية هو كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، والذى يفتتحه الفارابى بالحديث عن الله،وعن صفاته العليا ، وأسمائه الحسنى ، ويختمه بالحديث عن أنواع المدن الفاضلة وغير الفاضلة وكيف تنقسم المدن غير الفاضلة إلى اثنى عشر قسمًا ، وإن أراء الفارابى فى القسم الأول من كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) وآراءه فى (فصوص الحكم) لتبدو وكأنها تنتمى إلى ذات واحدة ، وتتميز بوحدة وانسجام ذاتيين إن دلاً على شىء ، إنما يدلان على أن صاحبهما هو نفس الرجل .

(٦) فما هى آراء الفارابى فى السياسة والاجتماع ؟ وكيف تختلف عن آراء أفلاطون فى (الجمهورية) ؟ :

لا شك أن الاختلافات كثيرة جدًا وجوهرية ، ولعمرى كيف تورط أساتذة كبار فى الوطن العربى ممن يدرسون الفلسفة الإسلامية ، ويحترفون هذا التدريس فى القول بأن آراء الفارابى فى (آراء أهل المدينة الفاضلة) إنما هى مزيج من الأرسطية (نظريته فى السعادة وفى الفضيلة وفى الخير الأقصى) والأفلاطونية (آراء أفلاطون فى الجمهورية وإله الخير وأنواع المدن) والأفلاطونية المحدثة (نظرية الفيض) وهكذا تمكن الفارابى من أن يضم (نظامًا فلسفيًا إسلامياً ، أفلاطونى الجوهر أرسطى المظهر ، وتبقى الأصالة هنا موضع المناقشة والنظر) (٤٧) .

دعنا ننظر أولا فى النظام الفلسفى الذى أقامه الفارابى ، خاصة فى مجال

السياسة المدنية (Socio-polity) ، ودعنا نتبين ملامحه الأصيلة وسماته المميزة له ، قبل الشروع فى محاولة التقويم والجرح والتعديل . وعندها سوف تكون محاولة التقويم قائمة على أسس موضوعية ، وعلى اصطحاب كامل لآراء وأقوال ومؤلفات الفارابى نفسه .

أولا :

إن الناظر فى كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) يستوقفه لأول وهلة الصفحات الأولى من الكتاب ، والتى خصصها الفارابى للتحدث الطويل المهول عن الله (الموجود الأول) و (الذات الأحدية) وعن صفاته ، كيف يمكن فهمها وتصورها ، عن أسمائه الحسنى . وهكذا يظل الفارابى يتحدث عن الله ، ويعطى تصوره لهذا الموجود الأول ، وكيف يمكن للعقل الإنسانى تصوره ، وكيف هو بيِّنٌ بنفسه ظاهر بذاته ، بديهيًا أوليًا لا تحتاج النفوس المطمئنة ، والفطن الفائقة ، والأرواح القدسية ، والعقول الحكيمة الإلهية لكى تعرفه وتوقن إلى أدلة أو براهين ، فهو بحق إنه الموجود دائم الوجود وإنه موجود قائم بذاته فى استقلال تام عن إدراك الخليقة له ،لا يزيده هذا الإدراك مكانة ولا عدمه يؤثر فى جلاله .

ويستمر هذا الحديث على مدى الفصول التسعة الأولى من كتاب ، موضوعه الأصيل هو المدينة الفاضلة ، وكيف تكون ، وما هى أوضاعها وأنظمتها ، ومن الذى يحكمها ، وما هى طبيعة أهلها ، وما هى المدن المضادة لها . أى فى كتاب عن السياسة المدنية (Socio-polity) يأخذ الحديث عن الله ، عن ذاته وصفاته وأسمائه ويستمر ويستطرد فيملأ (٥٩) (تسعة وخمسون صفحة من هذا الكتاب) .

والسبب فى ذلك واضح جداً . . فالفلسفة السياسية والمدنية إنما هى ــ وفى المنظور الإسلامى ــ إنما تتأطر بأطر الشريعة ، وما الشريعة إلا تجسيداً لإرادة الله وعلمه وهدايته للبشرية ، ولن تصبح البشرية فاضلة إلا إذا اهتدت بهدى الله المنزل والمفصل فى الشريعة الغراء .

إن الإله الذى يتحدث عنه الفارابى ، ليس هو (إله أو مثال الخير) الذى تحدث عنه أفلاطون فى (الجمهورية) ولا هو (المحرك الأول الذى

لايتحـرك) الذى تحدث عنه أرسطو ، وليس هو (الواحـد) الذى تحدث عنه أفلوطين ؛ بل هو الله الحى القيـوم ، الذى لا إله إلا هو العليم القدير المريد تعالت صـفاته ، وتقـدست أسمـاؤه ، والذى يقول بخلاف ذلـك ، لم يقرأ الفـارابى أصلاً وإنما قـرأ عنه (٤٨) ؛ لأن هذا واضح وجلى فـى الكثيـر من مؤلفات الفارابى ، التى هى اليوم فى متناول اليد ومنشورة فى الآفاق .

ثانيًا :

جاء فى تعريف العلم المدنى من كتاب (إحصاء العلوم) للفارابى : (إنه يفـحص عن أصناف الأفـعـال ، والسنن الإرادية ، وعن الملكات والأخـلاق والسجايا والشيم ، التى عنها تكون تلك الأفعال والسنن ، وعن الغايات التى لأجلها يفـعل ، ويبين أن منها ما هى فى الحقـيقة سعادة ، وأن مـنها ما هو مظنون أنها سعادة ، وأن التى هى فى الحقـيقة سعادة ، لا يمكن أن تكون فى هذه الحياة ، بل فى حياة أخرى بعد هذه الحياة وهى الحياة الآخرة) (٤٩) .

ثم بين الفارابى بعد ذلـك ، أن هذه السعادة الحقيـقية لا تنال إلا لسكان المدينة الفاضلة ، والأمم الفاضلة ، وأن هذه الأخـيرة ـ المدن الفاضلة والأمم الفـاضلة ـ صفـتهـا أن تتمكن مـن فهم الأفـعال والسنن والشـيم والملكات والأخلاق الفاضلة .

ولكن هذه المدن والأمم الفـاضلة ، لا تقوم أو تنشـأ إلا على يد ملك ، وإلا برياسـتـه التى يمكّن مـعـهـا تلك الأفـعـال والسـنن والشـيم والملكات والأخلاق، وأن أولئك الملوك الفضـلاء يتصفون بهمـة وملكة تكون هى السر الذى من أجله يكون لهم ومنهم أفعال التمكين . فالفارابى هنا يتحدث عن :

(١) فعال والسنن الإرادية ، فالاجتماع الإنسانى والتمدن الذى ينشأ عنه، إنما هو أمر من إرادة الإنسان ، ومن خصائصه البـشرية والاجتماعية ، وليس هو أمر طبيعى ، يأتى ضربة لازب بلا اعتبار وجهد وإرادة من الإنسان ، كما يدعى بعض الفلاسفة .

(٢) هذه الإشارة إلى السنن وإلى الـشيم وإلى الأخلاق ، وإلى السـعادة الحقيقـية ، بأنها ليست اللذة : عقلية كـانت أم لا عقلية ، وإنما هى الخلاص

والفلاح فى الدار الآخرة وليس فى هذه الحياة الدنيا .

(٣) هذه الإشارة إلى الصفات التى يتميز بها ملك المدينة الفاضلة ، والتى بسببها يصبح بها التمكين ممكنًا ، فمصطلح (التمكين فى الأرض) وأنه نتيجة الملكات الخيرة الصالحة ، والأفعال الفاضلة ، إنما هو مفهوم نجده عند الفارابى .

(٤) ثم هنالك الإشارة إلى الأمم الفاضلة ، إضافة إلى المدن الفاضلة .

(٥) والإشارة إلى انقسام العلم الذى به قوام المدينة الفاضلة والأمم الفاضلة ، وأنه من قسمين (كلى ، وجزئى تجريبى) .وأن الملك من شروطه جودة الاستنباط للعلوم الجزئية من الشرائع الكلية.

كل هذه الإشارات ـ وغيرها كثير ـ لا يمكن العثور عليه من مصادر يونانية ، لا من أفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين ، وليس معنى هذا أنه لم يتأثر بهؤلاء الفلاسفة الأجلاء . ولكن الغرض هو بيان تهافت النظرية التى تقول : إن فلسفة الفارابى ، ليست سوى فلسفة تلفيقية لمصادر يونانية ثلاثة (١) أفلاطونية (٢) أرسطية (٣) وأفلاطونية محدثة .

وصحيح أن الفارابى ربما أشار إلى الفلسفة على اعتبار أنها مصدر للقوانين الكلية ، ولكن مفهوم الفلسفة عنده لا يقابل أو يعارض الشرائع المنزلة أو الحكمة النبوية . فهو يوصى دارس الفلسفة أن يتحلى بشروط هامة، قبل الشروع فى دراستها ، إذا أراد أن يكون جيد الفهم ، وجيد الحفظ لتراث الفلاسفة . فمن هذه الشروط :

(أ) أن يكون طالب الفلسفة ومدرسها حسن الخلق متحررًا من الشهوة ، كيما تكون شهوته للحق فقط .

(ب) أن يكون شابًا صحيح المزاج .

(جـ) وأن يكون متأدبًا بآداب الأخيار .

(د) وأن يكون قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولا .

(هـ) وأن يكون عفيفًا صدوقًا ، معرضًا عن الفسق والفجور والغدر

والخيانة والمكر والحيلة .

(و) وأن يكون فارغ البال من مصالح معاشه .

(ز) وألا يكون مخلا بركن من أركان الشريعة ولا بأدب من آدابها .

(حـ) وأن يكون معظمًا للعلم وللعلماء ، ولا يكون لشيء عنده قدر إلا للعلم وأهله .

(ى) (ولا يتخذ علمه لأجل حرفة ، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ولا يعد من الحكماء) (٥٠) .

إن الصبغة الإسلامية فى هذه الشروط ، والتى تبين تصور الفارابى للفلسفة ، لهى أمر لا يحتاج إلى شرح أو تفسير . ومحال أن نجدها عند أى من الفلاسفة اليونان ،ولعل أوضح ما فيها مما يثبت سلامة عقيدة الفارابى ، هو إشارته الواضحة إلى الشريعة وضرورة مراعاة قداستها كقانون ووحى منزل من عند الله .

فإذا تابعنا دراسة كتاب الفارابى الهام (آراء أهل المدينة الفاضلة) فإننا سوف نجد المزيد من إشارات الفارابى إلى الشريعة واستنباط الأحكام منها ، على أنه شرط أساسى من شروط الحكيم أو الفيلسوف أو رئيس المدينة الفاضلة :

(فهذا هو الرئيس الذى لا يرأسه إنسان آخر أصلاً ، وهو الإمام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها ، ولا يمكن أن تعتبر هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها) (٥١) . ولقد وردت بعض تلك الصفات فى (الجمهورية) .

ولكن يلاحظ أن هذا التعريف للرئيس الأول ، يخالف تصور أفلاطون للملك الفيلسوف (The philosopher-king) خلافًا كبيرًا ، وهو أقرب ما يكون إلى شروط الإمام عند المسلمين عامة وعند الشيعة خاصة . فهو مثلاً يشير إليه (بالإمام) ويصفه بأنه رئيس (الأمة الفاضلة) و (رئيس المعمورة من الأرض) ، وتلك الإشارات كلها إسلامية خاصة ، فلم يتحدث أفلاطون

فى (جمهوريته) إلا عن دويلات المدن (The City-States) أما مفهوم (الأمة) أو الحكومة العظمى ، التى تعم المعمورة كلها ، إنما هى تصورات إسلامية ، وكذلك الإشارة إلى الرئيس الثانى الذى يخلف الرئيس الأول والذى تشترط له أن يتصف على الأقل بالشروط الستة التالية :

١ ـ أن يكون حكيمًا .

٢ ـ أن يكون عالمًا حافظًا للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة .

٣ ـ أن تكون له جودة استنباط ، فيما لا تحفظ للسلف فيه شريعة .

٤ ـ أن تكون له جودة روية ، وقوة استنباط ، لما سبيله أن يعرف فى وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث .

٥ ـ أن تكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين ، وإلى التى استنبط بعدهم ، مما احتذى فيه حذوهم .

٦ ـ أن تكون له جودة ثبات بيديه فى مباشرة أعمال الحرب وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة .

هذا التصور للرئيس الثانى ـ الذى هو خليفة الرئيس الأول ـ إنما يعبر عن صبغة إسلامية واضحة عند الفارابى ، تمامًا كما هو الحال فى تصوره للشروط الاثنى عشر التى ينبغى أن يكون عليها الرئيس الأول .

غير أن الملامح الإسلامية للعلم المدنى ـ كما تصوره الفارابى ـ لا تقف عند مواصفات الرئيس الأول أو الرئيس الثانى للمدينة الفاضلة أو الأمة الفاضلة ، ولكنها تنبث فى كل أجزاء هذا العلم . فالسعادة هى الغاية القصوى لسكان المدينة الفاضلة أو أعضاء الأمة الفاضلة . ولكن تصور الفارابى للسعادة ليس هو التصور اليونانى ، سواء أكان أفلاطونيًا أو أرسطيًا ، فالسعادة عند أفلاطون هى مزيج من لذة التأمل العقلى ولذة الحس ، وهى عند أرسطو عبارة عن لذة عقلية فلسفية صرفة ، أما تصور السعادة القصوى عند الفارابى ـ وكما رأينا ـ فإن لها صلة قوية بالفوز بالنعيم المقيم فى الدار الآخرة . وهذه هى السعادة الحقة عند الفارابى . ولكن الفارابى أيضًا يتحدث

عن أنواع أخرى من السعادة كتلك التى هى لذة عقلية خالصة ، عندما تدرك النفس المعقولات الأولى ، وذلك عند اتصالها بالعقل الفعال (الملك جبريل عليه السلام) .

(وهذه هى السعادة ، وهى أن تبلغ نفس الإنسان من الكمال فى الوجود إلى حيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد) (٥٢) ونزوع الإنسان نحو الأفعال الخيرة والجميلة ، ونفوره من الشرور والأفعال القبيحة ، إنما هو بسبب تشوق النفس ، ونزوعها ــ وخاصة القوة الناطقة فيها ــ إلى السعادة الحقيقية . وهكذا فإن نظرية السعادة عند الفارابى ، ترتبط ارتباطًا قويًا بنظرية الفارابى فى السياسة وفى الأخلاق ، وفى المجتمع . كما ترتبط بنظريته فى الاتصال بالعقل الفعال (الملك جبريل) وهى ذات صلة وثيقة بنظريته فى النبوة .

وسوف نتعرض عما قليل ، إلى بعض العناصر الأجنبية ــ واليونانية بصفة خاصة ــ فى النظام الفلسفى ، الذى شيده الفارابى ، وكيف أصبحت نظرية الفيض الأفلوطينية ــ فى ثياب إسلامية ــ حلقة هامة فى هذا النظام ؛ وذلك لارتباط الفيض عند الفارابى بشخصية النبى ،ومن هنا جاءت أهمية نظرية النبوة عند الفارابى . والنبى هو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة وللأمة الفاضلة ، بل وللمعمورة الفاضلة والرؤساء الثوانى إنما هم خلفاؤه ، ومن جاء بعدهم من أئمة المسلمين وحكامهم .

ولكن دعنا الآن نواصل إبراز العناصر الإسلامية ،فى هذا النظام الفلسفى الفارابى ، حتى يتبين خطأ التصوير الذى قام به بعض المستشرقين ، وبعض تلاميذهم الأوائل من نابغة وفلاسفة المسلمين . ولكننا ــ فى ذات الوقت ــ لا نريد أن نزيف الحقائق ، فنجعل من الفارابى إمامًا من أئمة الدين، ولا أن نقول : إن نظامه الفلسفى جاء سليمًا من كل عيب ، إسلاميًا خالصًا فهذا هو الطرف المقابل لتطرف المستشرقين . ولكننا فقط نريد أن نبرز حقيقة ما قام به الفارابى وغيره من فلاسفة المسلمين من بناء أنظمة وأنساق فلسفية هى تآليف وأنساق مستحدثة ، مركبة ومنسوجة من عناصر كثيرة جدًا، ولكن

يظل العنصر الإسلامى بارزًا جدًا فى هذه الأنساق إلى جانب العنصر اليونانى. ففلسفة الفارابى ـ والفلسفة الإسلامية عمومًا ـ هى فلسفة مهجنة (Hybrid) من أصل إسلامى وأصل يونانى . وليس هنالك خلاف حول الأصل اليونانى ، ولكن ظل الأصل الإسلامى محل خلاف وجدل ، ولقد أنكره أو قلل من شأنه المستشرقون ، وتبعهم فى ذلك تلاميذهم الأوائل من دارسى الفلسفة الإسلامية . أما اليوم وقد انتشرت النصوص الأصلية لهؤلاء الفلاسفة المسلمين وأصبحت فى متناول اليد ، فلا عذر لإنكار العنصر الإسلامى فيها ، أو التقليل من شأنه ، فهو من الوضوح والظهور والتميز بحيث لا تخطؤه العين المنصفة .

فلئن أثار بعض المستشرقين الشكوك حول صحة نسبة (فصوص الحكم) للفارابى ، فلم يتجرأ أحد منهم على التشكيك فى كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) وهذا الكتاب مثال طيب على شيوع النزعة الإسلامية فى البناء الفلسفى للفارابى :

(١) فالشروط الاثنى عشر التى وضعها الفارابى للرئيس الفاضل إن لم يكن نبيًا ، فهى أقرب ما تكون شروط الأهلية للإمام العادل عند المسلمين ، خاصة الشيعة ، وهذا المفهوم ليس له أصل يونانى بالرغم من إشارات أفلاطون فى (الجمهورية) .

(٢) وكذلك الإشارة إلى الشروط الستة للرئيس الفاضل الثانى الذى هو خليفة الرئيس الأول ، وهذا المفهوم هيهات أن يكون له أصل يونانى .

(٣) والحديث عن إمكانية أن يتولى مركز الرئيس الفاضل جماعة من الناس ، إذا تعسر أن يوجد من يتصف بالشروط الاثنى عشر التى اشترطها الفارابى للرئيس أو حتى الشروط الستة للرئيس الفاضل الثانى ، وهذه إشارة واضحة إلى المجلس الرئاسى الذى كوّنه عمر بن الخطاب من سبعة أو ستة أعضاء لاختيار أمير للمسلمين بعده .

(٤) وكذلك ، فإن إشارات الفارابى للمجتمعات الوسطى أو العظمى ، ليس له نظير فى نظام أفلاطون الفلسفى فى الجمهورية وغيرها ؛ لأن أفلاطون كان يفضل دول المدن (City -States) .

(٥) وحتى نظرية الفيض ، لم يقل بها الفارابى بصورة حرفية ، فالعقل الفعال يرمز به الفارابى إلى جبريل عليه السلام ؛ لأنه هو الذى يحمل الوحى، ويتصل بعقول الأنبياء وقلوبهم ، وبواسطة العقل الفعّال ، وبسبب اتصاله بالأنبياء (الأرواح القدسية) يصبح هؤلاء الأنبياء مكتسبين لكل المعارف الربانية .

(٦) وبينما يؤكد أفلاطون على الطبيعة الفطرية على اعتبار أنها الأساس الذى تقوم عليه المدينة الفاضلة ، يؤكد الفارابى أن الاجتماع المدنى الفاضل ، سواء أكان فى المدن أو فى المجتمعات الوسطى والعظمى ، إنما يأتى نتيجة اختيار وإرادة من الإنسان ، الذى يتميز وحده دون سائر المخلوقات بالملكة الفكرية ، وهذه الملكة ليست شيئًا طبيعيًا يأتى من الجسم أو فى البيئة الطبيعية ولكنها ذات مصدر مفارق وبرىء من المادة ، مصدر روحانى من خارج الكون الطبيعى ، فالاجتماع إنما هو فطرى بارتكازه على هذه الملكة الفطرية ، الروحية المنشأ ، فعندما يقول الفارابى : (إن الإنسان مدنى بطبعه) فإن الإشارة إلى الطبع هنا ليست موجهة إلى الجانب المادى أو الغريزى ، ولكنها موجهة إلى الجانب الفكرى الذى هو آت من عالم مفارق لهذا العالم المادى ومتعالٍ عليه . وعندما يلجأ الإنسان إلى الاجتماع بأخيه الإنسان ــ عند الفارابى ــ إنما يفعل ذلك عن وعى واختيار لا عن ضرورة وإجبار مهما كان مصدره. فهو ــ أى الإنسان ــ يؤثر الاجتماع ؛لأن :

(١) هذا أنسب إلى تكوينه الروحى الفطرى .

(٢) هذا هو اختياره الواعى وإرادته الحرة .

(٣) ولأنه يؤثر التعاون على الصراع ، ويوثر السلام على العداوة والبغضاء والحرب .

والإنسان يتعاون مع بنى جنسه لبلوغ الكمال الأخلاقى وذلك بالتعاون ؛ لأن هذا هو سبيل السعادة الأكيدة . . ولأن هذه السعادة هى السلام والأمن؛ ولذلك فهو يفضل السعادة ويختارها ، ومن أجلها يختار طريق التعاون والمحبة والاتحاد والأنس ، ويرفض طريق الوحدة والتوحيد والشقاء . وأن هذا الاختيار إنما هو من مقتضى الفطرة ولكنه كذلك من وحى العقل .

وعندما يأخذ الفارابى فى الحديث عن أنواع المدن فيـقسمها إلى : فاضلة وغير فاضلة .

وغير الفاضلة يقسمها إلى :

١ ــ جاهلة . ٢ ــ وفاسقة .

٣ ــ ومتبدلة . ٤ ــ وضالة .

٥ ــ ونوابت .

ثم يعود فيقسم المدينة الجاهلة إلى :

١ ــ البدالة (التجارة والسياسة) .

٢ ــ الخسة والشقاوة (اللذات الحسية) .

٣ ــ الكرامة (الكرامية) (تعشق المجد والثناء والفخر) .

٤ ــ الجـماعـية (الفـوضوية) وهى التى يشـترك الجـميع فى تصـريف شؤونها .

٥ ــ الغلبة والقهر (مدن عسكرية ، تعيش على القهر والنهب) .

٦ ــ الضرورية (التى تعيش على الكفاف) .

ولا يستبعـد أن يكون الفارابى قد استفاد ببعـض تلك المعانى من دراسته (لجمـهورية) أفلاطون . ولكن التأثر بـالبيئة العـربية الإسلاميـة ، وبأحداث التـاريخ العـربى الإسـلامى للعـهـد النبـوى والراشـد ، أثر واضح فى هذه التقسيمات ، بل وفى الأسماء ذاتها التى سميت بها . فلقد عاش الفارابى فى فترة كانت الدولة العباسية الثانية تمر فيها بأنواع من الفتن ،فلقد عاش فى فترة الدويلات ،وهى فترة ضعف واضطراب شـديدين ، خلا دويلة الحمدانيين فى حلب ، فقد كـانت هذه نقطة مضيئـة فى تلك الحقبة ، وكذلك كـان أميرها العربى النابغة ــ سيف الدولة الحمدانى .

ختام : وفى ختام هذه المناقشة عن النظام الفلسفى السياسى عند الفارابى، لابد من الإشارة إلى بعض الاخـتلافات الفكرية والتصـويرية التى تفصل بين

الفارابى والفلاسفة اليونانيين :

أولا :

فلقد تصور أفلاطون نظامه السياسى ، وفقًا لنظام طبيعى هو التكوين الطبيعى للإنسان من ثلاث قوى نفسية أساسية هى القوى الشبقية والسبعية ، والعقلية،وكذلك كان النظام السياسى عند أفلاطون طبقيًا وعليه فلابد ــ كأمر طبيعى حتمى يعكس القوى الثلاثة للنفس الإنسانية ــ أن يتكون المجتمع من ثلاث طبقات تقف كل طبقة منها فى حدودها الطبيعية ولا تتعداها . والعدالة وهى المثل الأعلى للجمهورية هى ــ فى نهاية المطاف ــ أن تأخذ كل طبقة من هذه الطبقات مكانتها الطبيعية ولا تتعداها ، وكذلك أن يلعب كل فرد دوره الطبقى فى المجتمع ولا يتطلع إلى سواه . لا شيء من هذا بالطبع نجده فى نظام الفارابى؛ لأن المجتمع الإسلامى الذى عاش فيه الفارابى ، لم يكن يعرف النظام الطبقى بهذه الحدة والتحديد ، ولا الإسلام أصلاً يقر أى فوارق بين البشر ، على أساس المكانة الاجتماعية .

وثانيًا :

لا نجد أفلاطون مشغولا أبدًا ــ فى جمهوريته ــ بأى تصور للعدالة يقوم على الفضيلة أو مكارم الأخلاق أو المساواة المطلقة بين البشر ، ناهيك من أن يمتد فكره إلى السعادة فى الدار الآخرة التى كان يتطلع إليها الفارابى ، على اعتبار أنها السعادة الحقيقية ، فإن أفلاطون لم يعرف مطلقًا هذه التفرقة بين سعادة مزيفة وزائفة وبين سعادة حقيقية ، ولم يكن مهتمًا بإرضاء (الذات الأحدية) فى الدار الآخرة كما كان الفارابى ، فإن السعادة القصوى عند أفلاطون ما هى إلا (مزيج من اللذة الحسية واللذة العقلية التأملية ، شريطة أن تكون الغلبة للذة العقلية التأملية) . هكذا عرف أفلاطون السعادة القصوى فى محاورة فيليبوس (٥٣) . إنه من الممكن القول: بأن الفارابى كان أكثر تأثرًا بأرسطو فيما يتعلق بتصوره للسعادة ؛ لأن هذا الأخير يتصور السعادة الحقيقية هى التشبه بالإله ، وذلك بإكمال النزعة واللذة التأملية الخالصة وإن كان تصور الفارابى للسعادة ذا جذور إسلامية واضحة وهو يتجاوز التصور اليونانى عندما يربط السعادة الحقيقية بالفوز برضاء الله فى

الآخرة .

ثالثًا :

كذلك فإن النظام السياسى فى الجمهورية ، يعكس النظام الطبيعى لمملكة الحيوان ، فأفلاطون لا يهتم كثيرًا بخصوصية الإنسان ككائن أخلاقى تحتل القيم الأخلاقية مكانًا جوهريًا فى تصوره السياسى . فلم يهتم بالأسرة ولا بالمرأة، ولا بالحقوق الأساسية ، فالمرأة لا حقوق لها ، وهى ليست سوى آلة أو ماكينة للمتعة ، ولا يهتم أفلاطون بمسألة الأعراق أو الصفاء العرقى فى الإنسان. وأخطر من ذلك يتنكر أفلاطون للطفولة ولعواطف الأمومة والأبوة وهى من أعظم ميراث الإنسانية . كذلك لا يهتم أفلاطون بمسألة الحب لا للرجل ولا للمرأة ولا للطفل ، إذ يجعل كل ذلك مشاعًا بين الناس . ولرب قائل أن يقول : إن الفارابى لم يركز على الأسرة وهو نفسه لم يتزوج قط فى حياته ، بل كان كالراهب الكاثوليكى ، حصورًا فيما يبدو ، إذ أن المصادر الإسلامية لم تذكر شيئًا عن حياته الخاصة فى هذا المجال . ولو كانت له حياة خاصة لذكرتها كما فعلت بالنسبة لابن سينا . وقد خاض مؤرخون ــ بالحق وبالباطل ــ فى حياته الخاصة ولم يتركوا فيها سترًا إلا وهتكوه .

أما الفارابى، فهو وإن لم يشر إلى الأسرة مباشرة ، ولكنه لم يذهب إلى الإباحية ،التى تجعل من الأسرة شيئًا مشاعًا كما فعل أفلاطون فى جمهوريته،وهيهات لفيلسوف الإسلام أو فيلسوف المسلمين كما لقبه كل من القفطى وابن خلكان ، أن يدعو إلى الإباحية الجنسية وهو الرجل العفيف الزاهد ، الذى كان يجانب الشهوات العادية من مأكل وملبس وسكن ، فما بالك بالشهوات الغليظة . ويمكن لنا أن نعتبر إشارة الفارابى إلى السكك والمحال ــ وهى المجتمعات غير الكاملة عنده ــ على اعتبار أنها إشارة إلى الأسرة التى تسكن تلك المحال والسكك .

رابعًا :

لا يخفى على أحد ، أن الفلسفة السياسية اليونانية ، سواء تلك التى عبر عنها أفلاطون أو أرسطو ، لا تخلو أبدًا من النزعة العنصرية التى تعتبر

الرجل الأثينى الحر أو اليونانى الحر ، هو المواطن والإنسان ، وما عداه همج وأجانب وعبيد . وبالتأكيد فإن الفارابى لا يصدر عنه مثل هذه النزعة ؛ وذلك ببساطة لأنها لا توجد فى المنظور الاجتماعى والسياسى الإسلامى ، إذ أن الإسلام يساوى بين البشر ، من حيث إنهم بشر ــ مساواة مطلقة ــ ولا يفرق بينهم أبدًا على أساس العنصر أو اللون أو الانتماء القومى . بل إن الفارابى يعتبر أول من دعا إلى الدولة العالمية التى تضم كل أجناس البشر على قدم المساواة .

خامسًا :

أن تقسيمات المدن غير الفاضلة ، وخاصة الدولة الجاهلة والفاسقة والنوابت ، لتعكس أوضاع المجتمع الإسلامى والتفكك الذى أصاب العالم الإسلامى ، فى العصر العباسى الثانى وقيام دويلات لا حصر لها . هذا إضافة إلى قيام تلك المجتمعات الخارجة على القانون والنظام ، بل والخارجة على الملة والجماعة ، كمجتمع القرامطة والخوارج ، والمجتمعات الإسماعيلية، والحشاشين وقطاع الطرق . إن مثل هذا التنوع لم يكن أصلاً على بال أفلاطون عندما كتب (الجمهورية) وبالتالى لم يكن جزءًا من تجربة أفلاطون الحياتية .

سادسًا وآخرًا :

أن اهتمام الفارابى بشخصية النبى ، وكيفية اتصاله بالعقل الفعال ــ الذى هو جبريل عليه السلام عند الفارابى ــ كل ذلك يعتبر عناصر غريبة على أفلاطون ، وتبديلا شاملا لنظريته فى (الجمهورية) . وهكذا ــ ولاعتبارات أخرى كثيرة ، لم نوردها خشية الإطناب والإطالة ــ يتميز الفارابى عن أفلاطون فى نظامه السياسى والأخلاقى والدينى ، ويقترب كثيراً من التصور الإسلامى خصوصًا إذا علمنا أنه قد طوّع نظرية الفيض والعقول العشرة المفارقة لتصبح جماعات من الملائكة تقوم بأمر الله فى هذه الدنيا .

(٧) المنطق عند الفارابى :

لا شك أن الفارابى قد اكتسب لقبه المعروف (المعلم الثانى) ، نتيجة لما

قام به من أعمال وأبحاث فى شرح كتب أرسطو عامة ، والمنطقية منها بشكل خاص . ولم يكتف الفارابى طبعًا بالشرح ، ولكنه علق ونقّح وعرّب وأضاف وأعطى نفسه ــ بعض الأحيان ــ بعض الحرية فى إسقاط أجزاء من نصوص أرسطو لم ير فائدة فيها . وفى آخر أيامه تحرر بعض الشىء عن متابعة نصوص أرسطو بالشرح والتعليق ، وأخذ فى كتابة تلاخيص للمادة المنطقية ــ لا كما كتبها أرسطو ولكن كما وعاها وفهمها وهضمها الفارابى، وأصبحت جزءًا من شخصيته الفكرية المستقلة ، وجزءًا من ثقافته وذوقه الفكرى والأدبى . كذلك فهنالك بعض التعاليق التى كتبها الفارابى ، والتى هى أقرب إلى التآليف المستقلة . من ذلك كتاب الألفاظ الذى هو كتاب مستقل ، عن كتاب إيساغوجى أفوفوريوس ، وإن كان هنالك بعض التداخل فى المواضيع بين الكتابين . إن الفارابى ــ بطبيعة الحال ــ عانى كثيرًا مع معالجة المنطق ودراسته وفهمه ومحاولة إيجاد صلة له ، وجدوى فكرية تربطه بالتصور الإسلامى وبالعلم النافع . ومن أجل هذا تكونت له حاسة منطقية مستقلة مع مرور الزمن . هذه الحاسة هى ملكة مستقلة ، وإن كانت ذات ينابيع يونانية أكيدة ، ولكنه أضاف إليه منطق العرب ، ومنطق لغة العرب ومنطق القرآن الكريم والثقافة الإسلامية ، ومن هنا فإننا نجد عناصر إسلامية واضحة فى مجموعة كتابات وشروح ومؤلفات الفارابى فى المنطق . ولا نستطيع أن نأتى بتقويم علمى عن مدى أصالة الفارابى فى المنطق ، إلا إذا توفرت لنا مطبوعات بكل ما كتب الفارابى في المنطق وشروحه على كتب أرسطو ، بالمستويات الثلاثة : صغرى ، ووسطى ، وكبرى ، إضافة إلى مؤلفاته وتعاليقه المستقلة . كذلك فلابد لنا من النظر ، فيما كتبه تلاميذ الفارابى عن منطق الفارابى وتعاليقهم الكثيرة فى هذا الصدد ، وخاصة ما كتبه أبو بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه (توفى ٥٣٣هـ / ١١٣٨ م). والحقيقة أننا لا نستطيع إجراء هذا التقويم إلا إذا قمنا كذلك بمقارنة مؤلفات الفارابى المنطقية بمؤلفات تلاميذه المباشرين وغير المباشرين ، أى الذين لم يأخذوا منه مباشرة . ومن هؤلاء العمالقة: ابن سينا ، وابن رشد ، وابن حزم، والجوينى ، والغزالى ، على سبيل المثال .

وإلى أن يتم نشر المزيد من آثار الفارابى خاصة والمناطقة العرب عامة ،

فإن التقويم ينبغى أن يتمهل ، أو على الأقل أن يتحفظ ؛ لأنه ربما كانت هنالك كشوفات جديدة عن آثار هؤلاء المناطقة العرب ،ربما لو اطلعنا عليها، لتغيرت آراؤنا فى العديد من المسائل ، وخاصة فى الموضوع المهم : إلى أى مدى كان الفارابى ناقلاً محضًا عن الفلاسفة اليونانيين ، وخاصة أرسطو فى مجال المنطق ؟ ولما كان الفارابى رائدًا لما يسمى بمدرسة بغداد ــ أو مدرسة المناطقة الغربيين ــ الذين تميزوا بالالتصاق الشديد بنصوص المعلم الأول ، فإن الاطلاع المكثف لآرائه ودراساته وتعليقاته ومؤلفاته ، يعطينا فرصة ذهبية لتقويم هذه المدرسة ، وليتبين مدى خطورة الاختلافات والمساحات الفكرية التى تفصلها وتميزها عن المدرسة الموازية لها،والتى يزعم البعض أنها مخالفة لها فى الفلسفة والروح ونعنى بذلك ما عرف بمدرسة المشرقيين ، الذين يتزعمهم ابن سينا (٥٤) . إن هذه الفروق بين المدرستين ، تبدو أقل خطرًا مما كانت تبدو عليه قبل اطلاعنا على ما أسميناه بكتب الفارابى الأصيلة ، والتى كتبها فى آخر مراحل تطوره الفكرى والفلسفى ، والتى كانت عبارة عن تعاليق مستقلة عن نصوص المعلم الأول (مثلاً (١) فصوص الحكم(٢) وآراء أهل المدينة الفاضلة (٣) التعليقات إلخ . . إلخ) .

ويخطر لى الآن موضوعان ، كنا نظن أن ابن سينا قد ابتكرهما ابتكارًا وابتدعهما ابتداعًا ، وهما :(أ) مسألة التصوف الإشراقى (أو النورانى) والذى هو سبيل أكيد للعلم والمعرفة اليقينية ، وذلك عندما تتصل مخيلة الأنبياء والموهوبين والملهمين بالعقل الفعال ، وعندما تفيض المعارف والعلوم على تلك العقول أو الأرواح النبوية القدسية أو أرواح النفوس المطمئنة (فصوص الحكم). (ب) أما الموضوع الثانى، فهو الاعتراف بالوحى والإلهام مصدرين للمعرفة وللعلم اليقينى ، وكذلك شهادة الحواس المباشرة سواء أكانت هذه الحواس خارجية أو داخلية باطنية . فلقد كان الاعتقاد السائد أن هذه الآراء هى من تجديدات ابن سينا ومن وحى منطقه المشرقى . ولكن النصوص الأصيلة للفارابى تؤكد أن ابن سينا قد أخذ تلك الآراء من الفارابى، وبذلك تتضاءل الفروق بين الفارابى وابن سينا من جانب ، وبين مدرسة بغداد ومدرسة المناطقة المشرقيين من جانب آخر .

أما المـؤلفات فى مـوضوع المنطق للفـارابى والتى هى اليوم فى مـتناول أيدينا، فتشمل الكتب والرسائل التالية (٥٥) :

(١) كتاب التوطئة (أو الرسالة التى صدر بها المنطق) .

(٢) الفصول الخمسة .

(٣) كتاب إيساغوجى أى المدخل (Isagoge) .

(٤) كتاب المقولات أو قاطيقوراس (The Categories) .

(٥) كتاب العبارة (بارى دى آرمنياس) (De Interpretation) .

(٦) كتاب القياس .

(٧) كتاب القياس الصغير على طريقة المتكلمين .

(٨) كتاب التحليل .

(٩) كتاب الأمكنة المغلطة .

(١٠) كتاب الجدل .

(١١) شرح على التوطئة .

(١٢) شرح الفصول الخمسة .

(١٣) شرح على إيساغوجى .

(١٤) شرح على المقولات والعبارة .

(١٥) شرح على التحليلات الأولى والتعليق عليها .

(١٦) كتاب البرهان .

(١٧) كتاب شرائط اليقين مع تعاليق ابن باجه على البرهان .

وهكـذا يكـون الفـارابى قـد غـطـى محاور المنطق الـتقليديـة الـثلاثـة : (١) مبحث الحد (التعريفات) (٢) مبحث القضايا (٣) مبحث القياس.

ولا عجب أن يكنى الفـارابى بالمعلم الثانى ، فهـو أول من شرح منطق أرسطو شرحًا وافيًا ، وعلـق عليه ، ونقحه وزاد عليه ، وذلك بطـبعه بطابع

اللغة العربيـة ، والعقلية العربية والثقـافة العربية بما استـحدثه من أمثلة بديلة للأمثلة اليونانية ، وبما ترك من موضوعات لم تكن ذات بال فى رأيه ، وأهم من ذلك كله أنه استـخدم المنطق اسـتخدامًا جـديدًا ، وذلك فى الدفاع عن مرتكزات العقيدة الإسلامية ،وتبيـان صفات الله وأسمائه ، وما استحدثه من أدلة وبراهين على وجود الـله . ولم يكن الفارابى يعرف بالمعـلم الثانى عند القدامى (ابن أبِى أصيبعة ، القفطى ، ابن النديم . . إلخ . . إلخ) بل كان يعرف بفـيلسوف المسلمين أو فـيلسوف الإسلام ولم يلقب بالمـعلم الثانى إلا مؤخرًا فى (كشف الظنون ، حاجى خليفـة) ثم تابعه فى ذلك المستشرقون وفـلاسفـة الإسـلام فى القـرن العشريـن (الشيخ مصطفـى عـبد الـرازق ، أبو ريان، أبو ريده ، إبراهيم مدكور ، وغيرهم) .

إن الفارابى لم يكـن أول من اشتغل بالمنطق فى العـالم العربى ، فـقد سبـقه إلى ذلك الكندى وأسـاتذته من النساطرة ، وإن كانـت كتب الكندى المنطقية قد ضاع معظمها ، وما بقى منهـا فقد فقدت أصولها العربية ،وبقيت نسخهـا المترجمة إلى اللاتينية القـديمة ، وهى الآن تشكو الوحدة لقلة الذين يجـيدون هذا الطراز من اللاتينـية القـديمة جدًا ، وهذا للأسف الشـديد هو نفس الموقف بالنسبة للشرح الكبير لابن رشد علـى كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو ، فقـد بقى فى ترجمـته اللاتينيـة ، على ما أعـتقـد . ومن كتب الكندى التى وجدت لها ترجمات لاتينية كتب البرهان والخطابة والشعر [٥٦].

ومن كتب الفارابى التى لم يتحقق لها النشر والتحقيق ما أشار إليه د / رفيق العجم [٥٧] ، نعنى بذلك تـلك الشـروح لكتب أرسطو والتى جـاءت علـى مستـويات ثلاثـة : صغرى ، ووسطى ، وكـبرى ، ويظن أن مجموعة (الجمع المنطقية) هـى إحـدى تلك المستويات الثلاثة ، وربما كانت الوسطى أو الكبرى.

وهكذا تكتمل الصورة للمنطق كما عرفه الفارابى على النحو التالى :

١ ــ مقدمات أو مداخل :

(١) الألفاظ المستعملة فى المنطق .

(٢) التوطئة أو الرسالة التى صدّر بها المنطق .

(٣) الفصول الخمسة .

(٤) كتاب إيساغوجى .

٢ ــ مباحث الحد والقضية :

(٥) كتاب المقولات أو قاطيقوراس .

(٦) كتاب العبارة أو بارى دى آرمنياس .

٣ ــ القياس :

(٧) كتاب القياس .

(٨) كتاب القياس الصغير .

(٩) كتاب التحليل .

(١٠) كتاب البرهان .

(١١) كتاب شرائط اليقين .

٤ ــ الجدل :

(١٢) كتاب الجدل .

٥ ــ الخطابة والشعر :

(١٣) كتاب الخطابة .

(١٤) كتاب الشعر .

٦ ــ السفسطة :

(١٥) كتاب الأمكنة المغلطة .

وهكذا يتضح أن (ارغانون) الفارابى ، يختلف شيئًا ما عن (ارغانون) أرسطو ، وإن ظل الفارابى أمينًا على المقومات الأساسية لمنطق أرسطو . وهذا لا ينفى بالطبع أنه قد طبعه بالطابع العربى ، وأضفى عليه شيئًا من المعانى الإسلامية .

ويبقى السؤال مطروحًا : ماذا أضاف الفارابى إلى منطق أرسطو ؟ وماذا

يعنى قولنا : إنه وضع المنطق فى القالب العربى وأضفى عليه من المعانى الإسلامية ؟ والإجابة على هذه الأسئلة ربما تحتاج إلى مزيد من الدراسة لآثار الفارابى المنطقية ، ومقارنتها بالأصول اليونانية حتى يتمكن المتخصص من القيام بتقويم علمى لمدى أصالة الفارابى فى مجال المنطق . كما يبقى السؤال الأكثر عمومًا أيضًا مطروحًا ينتظر مزيدًا من الدراسة والتحقيق للآثار المنطقية العربية من الكندى وحتى ابن رشد وابن باجه ، ونقصد بذلك السؤال: ماذا أضاف العقل العربى الإسلامى للمنطق اليونانى ؟

(٨) خاتمة :

لا شك أن للفارابى مكانة خاصة فى الفكر الفلسفى العربى الإسلامى ، فلولا مجهوداته العظيمة والمضنية ؛ لما وصلنا التراث الفلسفى القديم ، وهذا مجهود نشكره عليه ، حتى إن جاء ناقصًا فى بعض المجالات ؛ لأن دارس الفلسفة ، المتخصص فيها والعارف لصعوبة موضوعاتها والمتجشم لوعورة سبلها ومعارجها يشعر بامتنان شديد لرجال كالفارابى ؛ لأنهم فتحوا له آفاقًا من التصور العقلى الفكرى وألوانًا زاهية من التفكير والوجدان :

لا يعرف الشوق إلا من يكابده   ولا الصبابة إلا من يعانيها

ومن هنا جاء تقديرنا العظيم لشخصية الفارابى ، من بعد الكندى ؛ لأنهما من الرواد الأوائل للفكر الفلسفى الخالص . ولقد جاء هذا التقدير على لسان المؤرخين الموسوعين العظام : ابن النديم ، القفطى ، ابن أبى أصيبعه ، فهؤلاء كانوا يشيرون إلى الفارابى(بفيلسوف الإسلام) و (فيلسوف المسلمين) ولم تنتشر الإشارة إلى الفارابى بالمعلم الثانى إلا مؤخرًا نسبيًا وربما كان حاجى خليفة من أوائل الذين أشاروا إلى الفارابى بأنه (المعلم الثانى) .

ولا شك أن أكبر إنجازات الفارابى ومن قبله الكندى ، أنه فجر العقل العربى الإسلامى ، أى أثراه بلا حدود بما أضاف إليه من أفكار بديعة عجيبة، ومن تصورات جديدة رائعة مما قاد فيما بعد إلى انفجار المعرفة عند المسلمين .

كذلك فإن من غير الإنصاف ، أن يقال : إن الفارابى لم يضف شيئًا إلى الفكر اليونانى ، أو إلى المنطق اليونانى ، فإذا اعترفنا لابن سينا ببعض

التجديد فى مجال الفكر والفلسفة والمنطق ، فإن هذا الفضل يشاركه فيه الفارابى والكندى بلا أدنى شك . فلولا الفارابى لما كان ابن سينا .

ومن أوضح إضافات الفارابى — إضافة إلى إبداعه فى مجال العلوم السياسية والاجتماعية — أن أضاف الوحى والمعرفة الحسية المباشرة — سواء أكانت بواسطة الحواس الخارجية أو الحس الباطنى — إلى مصادر المعرفة اليقينية ، وكذلك أنه جعل المبحث الإلهى الإسلامى مبحثًا فلسفيًا خالصًا ، عندما توفر على توضيح صفات (الذات الأحدية) ورفض فكرة الأقانيم الثلاثة التى قال بها أفلوطين . وكذلك ما ابتدعه فى مجال أدلة وجود الله مستوحيًا فى ذلك القرآن الكريم .

أما فى مجال المنطق ، فإن اهتمام ابن سينا فيما بعد بالمنطق الشرطى ، والمنطق المادى ، وكذلك الموجهات الزمانية وإضافاته فى مجال علم المناهج، قد جاءت من وحى تأثره بالفارابى ، ونزعته الاستقرائية التجريبية ، إضافة إلى نزعته الرياضية . وكذلك الحال فى مجال التصوف النورانى ، فإن اعتراف الفارابى بالتأثير الفكرى والفلسفى للنبى ، وكذلك تأثيره الروحى العرفانى ، وصلته بالعقول العارفة — وهى الملائكة عند الإسلاميين — كل ذلك مما ساهم به الفارابى ، وكان له أبعد الأثر فى تاريخ الفلسفة الإسلامية من بعده ، خاصة عند ابن سينا وفلسفته المشرقية . ولقد تأثرت به الفلسفة الحديثة أيضًا ، خاصة اسبنوزا وفلسفته فى وحدة الوجود ، وكذلك ليبنزا الألمانى [٥٨] .

وأخيرًا فإن شخصية الفارابى الفذة ، وزهده وإشارته إلى أن السعادة القصوى الحقة هى سعادة المؤمنين فى الدار الآخرة ، وكذلك إيثاره للفلسفة على اعتبار أنها العلم الأشرف وبه يتشبه الإنسان بالملائكة ، فإن ذلك لا يمكن رده إلى الفلسفة اليونانية ، التى لم تتعد نظرتها إلى السعادة القصوى حدود اللذة الدنيوية ، عقلية كانت أو حسية . ولقد ظلت نظريات الفارابى فى الاتصال والسعادة والنبوة ، تمثل مصادر إلهام لكل من جاء بعده من الإسلاميين والغربيين على حدّ سواء . وكذلك كانت آراؤه فى التصوف ، مصدر منهجية فلسفية عظيمة للدارسين له على مر العصور ، وهو موضوع مستقل بذاته وفى حاجة إلى دراسات جديدة ومتأنية ، تبين لنا مدى تأثير

تصوف الـفارابى على كل من ابن سـينا والغزالى خـاصة وفـلاسفـة الغرب عامـة، كذلك نحن فى حاجـة إلى تحديد إلى أى مـدى كان تصوفـه تصوفًا فلسفيًا نظريًا .وهل صحيح أن الفارابى لم يمارس التصـوف علميًا ولم يكن من العرفان والذوق ألبتة كما يزعمون ؟

ألا رحم الله الفارابى رحمة واسعـة ، وغفر له زلاته وأخطاءه ، وتقبل عنه أحسن الذى قدم وعمل ، سبحـانك اللهم وبحمدك ، أشهد ألا إله إلا أنت ، أستغفرك وأتوب إليك .

هوامش ومراجع

(١) ابن النديم : الفهرست : صياغة جديدة ، ص ٥٣٣ تحقيق ناهد عباس عثمان ، دار قطرى بن الفجاءة ، سنة ١٩٨٥ م (مجلد واحد) .

(٢) أنالوطيقا الثانية هو البرهان ؛ ولذا فإنه من المرجح أن ابن النديم ربما أراد أن يشير أولا إلى أنالوطيقا الأولى ، وهو التحليلات الأولى .

(٣) هو الوزير جمال الدين أبو الحسن / علي يوسف القفطي ، المتوفى سنة ٦٤٦ هـ ، وهو صاحب كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء (مجلد واحد) ، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، بلا تاريخ.

(٤) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، الجزء الخامس ، ص ١٥٣ تحقيق د/ إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت.

(٥) انظر فى ذلك كتاب : Shukri B . Abed
Aristotelian logic and the Arabic longuage in Alfarabi State University of New york (1991) .

(٦) أبو نصر الفارابى : كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ٨٠ ، تحقيق ونشر الدكتور البير نصرى نادر - دار المشرق (بيروت) سنة ١٩٦٨ م.

(٧) المصدر السابق - ص ٨٠ .

(٨) مما يقوى افتراض أن الفارابى هو أول من صاغ البرهان الأنطولوجى هو أن أفلاطون ، وهو الفيلسوف الإلهى؛ لأنه لا يضارع فى اهتمامه بمسألة الألوهية ، ولا يجارى فى كثرة البراهين التى ذكرها فى محاورات (القوانين) و (فيليبوس) و (طيماوس) . فبينما أوقف محاورة (طيماوس) كلها للتحدث عن (الصانع) والإله الذى هو الخير ، فإنه أوقف جزءاً كبيراً . ولقد عدد د / مصطفى النشار ستة أدلة على وجود الله أعطاها أفلاطون فى محاورات (القوانين) و (فيليبوس) . انظر فى ذلك كتابه : د . مصطفى النشار : الألوهية عند أفلاطون : ص ٢١٩ ، الناشر - دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت - سنة ١٩٨٤م .

(٩) القرآن الكريم : الأنعام :(١ - ٣ ، ١٨ ، ٤٠ ، ٤١) .

(١٠) د / مصطفى النشار : الألوهية عند أفلاطون - ص ٢١٩ وما بعدها .

(١١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة - تحقيق د / البير نصرى نادر - ص ٣٨ وما بعدها .

(١٢) الفارابى : نفس المصدر - ص ٣٨ .

(١٣) الفارابى - نفس المصدر - ص ٤٣ .

(١٤) الفارابى - نفس المصدر - ص ٤٦ وما بعدها .

(١٥) الفارابى - نفس المصدر - ص ٤٧ .

(١٦) انظر فى ذلك : د / زكريا بشير إمام : الفلسفة النورانية القرآنية عند الغزالى ، مكتبة الفلاح - الكويت - سنة ١٩٨٩ م .

(١٧) الفارابى : فصوص الحكم ص ٨١ وما بعدها ، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ، مطبعة المعارف ، بغداد ، سنة ١٩٧٦ م .

(١٨) الفارابى : فصوص الحكم - الفصل (٥٤) المصدر السابق - ص ٨٧ .

(١٩) الفارابى : المصدر السابق : فصل (٥٥) ص ٨٧ . ويلاحظ إشارة الفارابى هنا إلى الموجود الأول بالمصطلح الإسلامى (تعالى) عما يصفه الجاهلون .

(٢٠) الفارابى : (آراء أهل المدينة الفاضلة) الفصل السادس - ص ٥٢ .

(٢١) وهذه هى الصورة عن تصور الفارابى عن الذات الأحدية فى كل من :
(١) فصوص الحكم .
(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ، وغيرها من كتب الفارابى .
(٢٢) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ــ طبعة دار المشرق ، تحقيق د / البير نصرى نادر ــ ص ٥٩ .
(٢٣) الفارابى : المصدر السابق ــ الفصل العاشر ، ص ٦١ .
(٢٤) الفارابى لم يطلق على (الموجود الثانى) الذى صدر أول شىء عن (الموجود الأول) بالعقل الأول كما فعل أفلوطين . ولكنه فى مواقع أخرى ، مثلا فى الفصل الثالث عشر من (آراء أهل المدينة الفاضلة) ويشير إلى هذه الموجودات الثوانى التى صدرت أو لزمت من (الموجود الأول) فإنها عقول مفارقة . وهو يشير إليها كذلك بأنها عقول مفارقة ومتسلسلة فى مواضع كثيرة من كتبه .
(٢٥) الفارابى : فصوص الحكم ــ ص ٥٢ .
(٢٦) المصدر السابق ص ٥٢ .
(٢٧) الفارابى ــ المصدر السابق ص ٥٤ .
(٢٨) القرآن الكريم : (فصلت : ٥٣) .
(٢٩) انظر فى ذلك / د . مصطفى النشار ــ فكرة الألوهية عند أفلاطون ، ص ٢٢٠ وما بعدها .
(٣٠) القرآن الكريم : (فصلت : ٨٨) ــ انظر أيضًا / الفارابى (فصوص الحكم) ص ٥٠ .
(٣١) الفارابى : فصوص الحكم ــ ص ٥٧ .
(٣٢) الفارابى : المصدر السابق ــ ص ٥٨ .
(٣٤) الفارابى : المصدر السابق ــ ص ٦٠ .
(٣٥) القرآن الكريم (يوسف : ٧٦) .
(٣٦) القرآن الكريم (البقرة : ٣٢) .
(٣٧) الشهرستانى : الملل والنحل ــ تحقيق سيد كيلانى ــ القاهرة سنة ١٩٦١م ،جـ ١،ص ٩٥ .
(٣٨) الفارابى : (فصوص الحكم) ــ ص ٦٢ .
(٣٩) الفارابى : (التعليقات) ص ٤٠ ــ حققه وقدم له د / جعفر آل ياسين ، دار المنهل للطباعة والنشر والتوزيع ــ بيروت سنة ١٩٨٨ م .
(٤٠) الإثارة إلى (النفوس المطمئنة) و (الأرواح القدسية) و (الأرواح العامة) إنما جاءت فى فصوص الفارابى،خاصة (فصوص الحكم) ص ٥ ،٦ و ص ٨٢ ،أما الإشارة إلى الحكماء الإلهيين والحكماء الطبيعيين . فلقد وردت أيضًا فى كتاب د / أبو ريان (تاريخ التفكير الفلسفى فى الإسلام) فصل الفارابى.
(٤١) ديفيد هيوم : محاورات فى الدين الطبيعى : (Dialgues Concerning Natural religion) نشر ضمن مجموعة كتابات لهيوم فى مسألة الدين ، فى كتاب :
Richard WoltheimHume and Religion the Fontana library (london)
(٤٢) هيوم : المصدر السابق (محاورات فى الدين الطبيعى) ص ١١٧ وما بعدها .
(٤٣) هيوم : المصدر السابق ــ ص ١٢١ .
(٤٤) انظر : ابن الأثير : الكامل . فى مسألة اضطراب الأوائل فى نهاية القرن الثالث وبداية الرابع الهجرى.
(٤٥) رتشارد فالرز ــ هو كاتب المقال الخاص بالفارابى فى دائرة المعارف الإسلامية
Encyclopedea of Is Iam,Vd2.
(٤٦) انظر فى ذلك : الشيخ محمد حسن آل ياسين : (المقدمة ، كتاب فصوص الحكم) ، تحقيق محمد حسن آل ياسين ــ ص ٢٣ ، مطبعة المعارف ــ بغداد ١٩٧٦ م .

(٤٧) د . محمد على أبـو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ــ ص ٢٧٢ ، الطبعة الثانـية (دار النهضة العربية ــ بيروت (١٩٧٣) .

(٤٨) انظر فى ذلك الفارابى :

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة . (٢) فصوص الحكم .

(٣) تحصيل السعادة . (٤) السياسة المدنية .

(٥) فصول المدنى أو (الفصول المدنية) . (٦) إحصاء العلوم .

(٤٩) الفـارابى : إحصـاء العلوم ــ ص ١٢٤ ، تحقـيق د / عثـمان أمين ، الطبـعة الثـالثة (الأنجلو المصـرية) ١٩٦٨م.

(٥٠) هذه الشروط نقلت عن الفـارابى فى كتاب البـيهقى : ١٤ ، ١٥ ، والشـهروزى ــ ص ١٨١ ، انظر فى ذلك : الأستاذ ج . دى بور (ترجمـة عبد الهادى أبو ريده) : تاريخ الفلسفـة الإسلامية ــ ص ٢٠٢، ترجمـة وتعليق د / عبد الـهادى أبو ريده ، مكتبـة النهضة المصـرية ــ الطبعـة الخامسـة ــ القاهرة (بلا تاريخ).

(٥١) الفارابى : (آراء أهل المدينة الفاضلة ــ تحقيق البير نصرى نادر ــ الطبعة الخامسة ص ١٢٧) .

(٥٢) الفارابى : المصدر السابق ــ ص ١٠٥ .

(٥٣) د / مصطفى النشار : فلاسفة أيقظوا العالم ــ ص ١١٩ . وانظر أيضًا : أفـلاطون : فيليبوس ، الترجمة العربية لعنوان (الفيلسفى) للأب فؤاد جرجى برباره ، دمشق ــ منشورات وزارة الثقافة سنة ١٩٧٠ م .

(٥٤) نقولا ريشر : تطور المنطق العـربى ، مطبعة جامعة بتـسبيرج ١٩٦٦ م Nicholas Rescher (1) Deuelopment of Arabic Logic Studies in Arabic logic pittsburgh University press pittsburgh , U.S.A .

ولعل ريشر أول من أشار إلى الفروق الرئيسية بين مدرسـة بغداد (المدرسة الغربية) وبين المدرسـة المشرقية (ابن سينا) .

(٥٥) انظر فى ذلك :

(أ) د . رفيق العجم : المنطق عند الفارابى ، ٣ أجزاء ــ دار المشرق ــ بيروت ــ سنة ١٩٨٥ م .

(ب) د . ماجد فخرى : المنطق عند الفارابى ، دار المشرق ــ بيروت ــ سنة ١٩٨٧ م

(٥٦) د / رفـيق العـجم : المنطق عنـد الفارابـى ، الجزء الأول ـــ ص ٢٧ ــ دار المشـرق ــ بيـروت ــ سنة ١٩٨٥م.

(٥٧) د / توفيق العجم : المصدر السابق ــ ص ٢٨ .

(٥٨) انظر فى ذلك : د / إبراهيم مدكور : فى الفلسـفة الإسلامية ــ منهج وتطبيق (جـزءان).الجزء الثانى ــ دار المعارف ــ القاهرة .

الشيخ الرئيس
ابن سينا

الشيخ الرئيس ابن سينا

(٣٧٠ ــ ٤٢٨ هـ) أو (٣٧٥ ــ ٤٢٨ هـ)

(١) السيرة الذاتية لابن سينا وصعوبات فلسفية :

تنفرد السيرة الذاتية لابن سينا بالغموض ، الذى ما زال يحيط بها ، ويثير العديد من الصعوبات الفلسفية والتصورية العنيدة . وما زالت لذلك لا تتوافق بشكل منطقى مع الوقائع الصلبة لحياة الرجل أو مع إنجازاته العملية والفكرية الأسطورية . ومصدر تلك الصعوبات ، أن الأخبار عن حياته تعطى صورة يصعب على المرء تصديقها ــ أو قل تفسيرها ــ فى ضوء حياته المفعمة بالحيوية والنشاط الفائق فى شتى أنواع السلوك ، وفى جميع دروب الحياة ، كما يصعب قبولها وتفسيرها فى ضوء النتاج الفلسفى والفكرى والعلمى ، بل وقل : اللغوى والأدبى الهائل الذى خلفه هذا الرجل النابغة.

وعلى وجه التحديد ، فإن المطلوب أن نجد نظرية شاملة ، تفسر لنا حياة الرجل وإنجازاته الخارقة ، بشكل علمى ومنطقى ، وفى نفس الوقت بشكل يتناسق ويتوافق مع كل حقائق هذه الحياة ، وهذه الإنجازات الخارقة ، وتلك الحيوية المتدفقة . فإن الحقائق الصلبة ــ فيما يبدو ــ والتى هى بأيدينا تبرز الحقائق التالية عن ابن سينا :

أن الرجل كان كتلة من طاقة إنسانية خارقة تتمثل فى :

١ ــ عقل متقد ، قل أن يكلّ أو يمل أو أن يخبو ، أو أن يركن إلى الغفلة أو النسيان ، أو حتى النوم إلا قليلا . عقل موسوعى ، فائق القدرة على الفهم والاستيعاب ، سريع الفطنة ، شديد الذكاء ، سريع البديهة ، وكل ذلك مع ذاكرة أسطورية ، حتى قال أبو عبيدة الجوزجانى : إن ابن سينا قد أملى عليه الشفاء من الذاكرة فقط من دون كتب مرجعية أو مذكرات . وكان هذا الإملاء في مرحلة صعبة ودقيقة فى حياة الشيخ الرئيس ، إلى الدرجة التى ألجأته إلى الاختباء فى دار أحد أصحابه المقربين خوفًا من البطش السياسى من السلطة الحاكمة آنذاك .

٢ ـ أن سكرتيره الخاص ، والذى لازمه لمدة لا تقل عن خمسة وعشرين عامًا ملازمة كاملة ، حتى إنه دخل معه السجن فى فترة من حياته ، يحكى عنه أنه كان جامح القوى الشهوانية ، خاصة شهوة الشراب والمجامعة ،وأنه كان يستفرغ هذه الأخيرة يوميًا ، وأنه كان يقضى شطرًا من الليل كل يوم منصرفًا إلى السماع والشراب واللهو مع الإماء والجوارى .

٣ ـ بالرغم من ذلك ، فإن ابن سينا كان أشهر طبيب فى العالم فى ذلك العصر ، وهو صاحب الكتاب المبتكر (القانون فى الطب) والذى تذكر بعض المراجع القديمة أن نسخته الأصلية كانت تتكون من أربعة عشر مجلدًا ، وأنه كان أعظم كتاب عرفته الإنسانية ـ بعد الكتب المقدسة ـ وأنه الكتاب الذى كان المرجع الوحيد فى الطب العالمى ، لمدة لا تقل عن خمسة قرون وفى كافة جامعات العالم ، وحتى مطلع القرن السابع عشر فى أوربا والعالم أجمع .

٤ ـ كذلك فإن مؤلفات الشيخ الرئيس فى شتى ضروب العلم والفلسفة والمعرفة قد بلغت قدرًا أسطوريًا ، لا فى حجمها وكميتها المادية فحسب ، ولكن باعتبار المادة العلمية والفلسفية الأصيلة التى كان الشيخ الرئيس يضفيها على كل علم أو موضوع يؤلف فيه . من ذلك تلك المؤلفات الضخمة التى كسبت شهرة عالمية فائقة ، وترجم بعضها أو أجزاء منها إلى كثير من لغات العالم القديمة والحديثة ، ونذكر من هذه الكتب الضخمة :

(أ) كتاب الشفاء وهو موسوعة من ثمانى عشر مجلدًا ،كل مجلد لا يقل عن ألف صفحة .

(ب) الكتاب (الحاصل والمحصول) عشرون مجلدًا ، ضاع .

(جـ) الإنسان ، عشرون مجلدًا ، فقدت كلها .

(د) القانون ، أربعة عشر مجلدًا ، فقدت أكثرها .

(هـ) لسان العرب ، عشرون مجلدًا ، فقد .

(و) البر والإثم ، مجلدان ، فقد .

هذا إلى جانب كتبه الأخرى الكثيرة ، ومنها :

(ح) الفلسفة المشرقية ، ضاعت كلها ما عدا المنطق .

٥ ـ أضف إلى ذلك ، أن الشيخ الرئيس كان مشغولا أقصى غايات الشغل النهار كله ، فقد كان طبيبًا عالميًا ذائع الصيت ، وكان يشفى الناس بلا أجر ، فكان المرضى من الناس يزدحمون على داره طلبًا فى الشفاء .

٦ ـ ولكنه كان إلى ذلك ، كثير الانشغال بتدبير أمور الدولة والملك ، منذ أن أصبح مستشارًا لنوح بن منصور ـ سلطان بخارى ـ وعمره آنذاك لم يتجاوز الثمانى عشرة سنة ، على ما ذكر هو نفسه فى مذكراته التى سمعها ونقلها عنه سكرتيره أبو عبيدة الجوزجانى .

٧ ـ إضافة إلى ذلك كله ، فلقد وضع ابن سينا أسس ما عرف فيما بعد بالتصوف السنى أو التصوف العقلانى ، الذى اقترن مع اسم حجة الإسلام أبى حامد الغزالى ، ففى (الحكمة المشرقية) وفى كتاب (الإشارات والتنبيهات) وكتاب (عيون الحكمة) فإننا نجد الأساس الأول لذلك التصوف النورانى الذى طوره كثيرًا أبو حامد الغزالى فيما بعد : (وإن كانت بذور كل تلك الأفكار موجودة عند الفارابى) :

(أ) فقد أشار ابن سينا إلى القلب ، وسيلة من وسائل المعرفة الحقة .

(ب) وبين الوسائل التى تؤدى إلى نقاء القلب وصفائه حتى يصبح صقيلاً كالمرآة .

(جـ) وذكر بعد ذلك (السوانح) النورانية والغواشى الإشراقية ، التى تنعكس على صفحات هذا القلب متى أصبح صقيلا صافيًا .

(د) وأن مثل هذا القلب ، يمكن أن يسافر إلى حيث لا يقترب ملك ولا جان من الحضرة الإلهية ، وأنه ليستطيع أن ينظر فى عالم الملكوت الأعلى ، وأن يرى من آيات ربه الكبرى .

٨ ـ أن مما يؤكد وجود هذا البعد الصوفى فى حياة الشيخ الرئيس ، برغم إنكار السهروردى المتقول عليه فى ذلك ، تلك الإشارات التى وردت فى أثناء سرد الشيخ الرئيس لسيرته الشخصية ، والتى نقلها عنه شفاهة أبو عبيدة الجوزجانى ـ قال الشيخ الرئيس :

(وكلما كنت أتحير فى مسألة ولم أكن أظفر بالحد الأوسط فى قياس، ترددت إلى الجامع ، وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل ، حتى فتح لى المغلق، وتيسر المتعسر) (١) .

وجاء مثل هذا الاعتراف الدينى العميق ، فى مواضع متعددة فى سيرته الشخصية ، كما حكاها هو بنفسه . فهو مثلاً يذكر كيف هداه الله إلى فهم كتاب (ما بعد الطبيعة لأرسطو) وكان هذا الكتاب قد أشكل عليه ، رغم أنه قد توفر لقراءته أربعين مرة. وجاءت هذه الهداية الإلهية عندما ساق الله إليه ــ على غير تدبير منه ــ كتاب الفارابى فى (أغراض كتاب ما بعد الطبيعة) وعندما قرأ كتاب الفارابى ، فهم كتاب أرسطو على الفور ، بسبب أنه كان محفوظًا لديه عن ظهر قلب ، كما أخبرنا بذلك هو نفسه ــ كذلك فإن ابن سينا يخبرنا أنه فى فترة تحصيله الفلسفة والمنطق وعلوم الطب ، كان يعانى سهر الليالى ، فهو يذكر تلك الفترة ويقول : إنه لم ينم فيها ليلة واحدة بأكملها ، وأنه لم يشتغل بشىء بالنهار فى تلك الأيام خلا تحصيل العلم ، وأنه كان يسهر في حل المعضلات العلمية والفلسفية . فإذا تعسرت عليه فنام، فكان يرى حلها فى منامه ، فيصحو وقد عرف الحل الصحيح. وهذا لا شك نوع من الإلهام والرؤية الصادقة . وهذه الملكة إنما تدل على طبيعة روحية جيدة ، فى نفس الشيخ الرئيس ؛ لأن الرؤيا الصحيحة واحد من أربعين جزءًا من النبوة ، كما جاء فى الأثر .

ويذكر ابن سينا أنه كان يتصدق بمال كثير كلما هداه الله إلى تفسير مسألة علمية أو فلسفية ،وكلما تمكن من الخروج من تلك المعضلات العلمية . وهذا يدل على إدراك ابن سينا أن العلم إنما هو من الله .

قال تعالى : ﴿ **قل إنما العلم عند الله وإنما أنا نذير مبين** ﴾ (٢) .

وقال تعالى : ﴿ **قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ماعلمتنا إنك أنت العليم الحكيم** ﴾ (٣) .

ولقد عبر ابن سينا عن قناعته هذه : أن العلم كله مصدره الله ، عندما ناقش مسألة تقسيم العلوم ، عندما أضاف إلى تقسيم أرسطو الثلاثى للعلم النظرى قسمًا رابعًا أسماه العلم الكلى ، وكذلك أضاف ابن سينا قسمًا رابعًا

لأقسام العلم العملى بينما كان تقسيم أرسطو لها ثلاثيًا :

ـ الأخلاق .

ـ تدبير المنزل .

ـ السياسة .

وأضاف ابن سينا قسمًا رابعًا هو :

ـ الناموس أو الشريعة (٤) .

٩ ـ كذلك فإذا نظرنا إلى فلسفة ابن سينا فى النفس ، وجدناها ذات طابع روحى واضح،أفلاطونى ربما فى بعض جوانبه ، ولكنه إسلامى فى جوانب كثيرة منه .

أخيرًا وليس آخرًا ، فإن نصيحة ابن سينا ، إلى صديقه أبى سعيد بن أبى الخير الصوفى ، التى أوردها ابن أبى أُصيبعة ، والتى تشف عن نفس مؤمنة صافية ، متمكنة من الحكمة والعلم ، متوجهة إلى الله ومؤثرة لما عند الله على ما سواه .

إذًا فكيف نوفق بين هذين الخطين المتعارضين فى حياة ابن سينا ؟ وأى هذين الخطين كان الأكثر تعبيرًا عن شخصية ابن سينا الحقيقية ؟

هل كانت شخصية ابن سينا فعلا شخصية الرجل الشبقى الذى تحيط به شهواته وانغماسه في اللهو والطرب ومعاقرة الخمر والإكثار من الجماع ؟ أم كانت شخصيته الحقيقية هى شخصية الرجل المتأمل المفكر ذى القريحة الفائقة المتوقدة أبدًا ؟ أم كان خليطًا من هذا وذاك ؟

إن الشخصيتين تبدوان فى تناقض تام ، فإن حياة الانغماس فى اللهو والشهوات ، نادرًا ما تساعد صاحبها على مثل هذه الإنجازات العلمية الضخمة . هل تساعد الخمر صاحبها على التركيز والفهم والحفظ ؟ أم أنها بخلاف ذلك تقود إلى التخليط والتشويش والالتباس والتزييف ؟

إن العقل والمنطق يصعب عليه كثيراً أن يقبل صورة للشيخ الرئيس تصوره سادراً فى الغيِّ ، متبعًا للشهوات ؛ لأن ذلك يتناقض مع هذا الإنتاج العلمى والفلسفى الخرافى ، والذى جادت به قريحة ابن سينا ، كما تتناقض تلك الصورة مع الأعمال الجليلة التى كان يقوم بها فى اليوم والليلة من وزارة وتطبيب وتدريس وتأليف ، فما بين الوقت للهو وشراب الخمر والسمر مع الجوارى والإماء فى كل ليلة ، يضيع الوقت كله . إن ابن سينا يقول : إنه لم ينم ليلة كاملة قط ، عندما كان طالبًا بتحصيل العلوم ، فهل جاءته عادة معاقرة الخمر متأخراً فى حياته ؟

إن هذه الأسئلة جميعًا يصعب الإجابة عليها ، كذلك فإن المكانة الاجتماعية الرفيعة التى كان ابن سينا يتمتع بها ، ومهارته فى الطب والوزارة، وتفوقه فى التدريس والتأليف ، والتفاف الطلاب حوله والتقاؤهم ببيته كل مساء ، كل ذلك مما يصعب أن توجد معه حياة خاصة ممعنة فى اللهو والتبذل والتهتك وشرب الخمر ، بل معاقرتها والمجاهرة بكل ذلك عيانًا بيانًا. فأين سلطة الخليفة ؟ وأين سلطة أئمة الدين والوعاظ ؟ .. إلخ . إلخ . ثم بماذا نفسر تلك الميول الصوفية العميقة التى عبر عنها ابن سينا فى مذهبه المستور والذى ضمنه الحق الصراح الذى لا مجمجة فيه (٥) .

لقد ذكر الشيخ الرئيس ــ فى بعض القصائد التى تنسب إليه فى كتب الأعلام ــ أنه يشرب الشراب مداواة للنفس . فهل هذا الشراب هو الخمر ؟ وكذلك فإن ابن سينا يقول : إن ذلك الشراب إنما كان يلجأ إليه عندما يناله التعب ويداعبه النوم ، فكان هذا الشراب يطرد عنه النوم ، ويعيد له الحيوية والنشاط ، فهل هذا الشراب هو الخمر ؟ هل تعيد الخمر النشاط والحيوية أم هى مخدر يقود إلى النوم والخمول ؟ وهل يختلف أثرها باختلاف الكمية التى تشرب منها ؟فإن كانت كبيرة كان التخدير هو مفعولها المباشر ، وأما إن كانت قليلة الكمية ، فإنها تبعث النشاط والحيوية ، وتزيل الخجل والجمود والتحفظ ، فتكون النتيجة أنها تقود إلي مزيد من النشاط والمرح والحيوية . وعلى افتراض أن ابن سينا كان يشرب الخمر بالفعل وبالعلانية ، فأين قانون الدولة الذى يقوم على تحريم الخمر ويجعل لها حداً ؟ وكذلك فهل كان ابن

سينا يشرب الخمر في شبابه أم فى شيخوخته ؟ لأن أبا عبيدة الجوزجانى نفسه يخبرنا أنه كان يترك ابن سينا وهو يؤدى صلاة العشاء، وأنه كثيرًا ما يعوده فى الصباح فيجده جالسا في سجادة الصلاة ، فكيف يمكن للمسلم الثمل أن يؤدى صلاة العشاء وأن يحافظ عليها ؟ وعلى كل حال فإنه من المؤكد أن ابن سينا قد حفظ القرآن الكريم وهو دون العاشرة ، وأنه فى آخر حياته كان يعكف على تلاوة القرآن فيختمه كل ثلاثة أيام . وهذا يعنى أنه كان متفرغًا لتلاوة القرآن والتعبد به . وهذا يؤكد أن ابن سينا ـ حتى ولو كانت له بعض الإفراط فى نواحٍ سلوكية ـ إلا أنه كان مؤمنًا شديد الإيمان ، وأنه قد ختم حياته بالتوبة ، وجملها بالتوفر على قراءة القرآن الكريم ، بهذه الصورة الكثيفة وإنما العبرة بالخاتمة .

ونخلص من كل ذلك أن الحياة الزاخرة المتفجرة بالنشاط والحيوية ، المفعومة بالإنجاز الفكرى والعلمى والفلسفى ، يستحيل أن تكون حياة رجل خامل ، يعاقر الخمر كل أمسية ، وتتغلب عليه شهوة الجماع فى كل ليلة . وأن تحصيل العلوم لا يتيسر ولا يتسنى لمن يكن هذا برنامجه اليومى ، وأن طاقة الإنسان البدنية ـ مهما تكن عظيمة ـ فهى فى النهاية محدودة ، والصورة التى يقبلها العقل والمنطق ـ وفى نفس الوقت تتوافق وتتلائم مع وقائع حياة الشيخ الرئيس ، هى أنه ربما كان يشرب شيئًا من الخمر ، دون إسراف ، وفى فترة الشباب من حياته . وربما كان يأخذ منها الكأس أو الكأسين ولا يزيد . . وهو مألوف الآن ويسمى بال (Social Drink) وهذا الأسلوب يتناسب مع أولئك الأشخاص من ذوى القريحة والرأى والعلم والروية . فإنهم يسيرون حياتهم وفق مبدأ الاعتدال فى كل شيء (Principle of Moderation) . أما الجهلاء والغوغاء ، فإنهم يسرفون ، ولا يقفون عند حد ، ولربما كان الشراب الذى يتناوله الشيخ الرئيس عندما ينال التعب منه والإعياء ، إنما هو شراب منبه ومقوى فى ذات الوقت . وهذا ممكن ؛ لأن الشيخ الرئيس كان صيدليًا من الطراز الأول ، فكان يعرف خواص المواد وربما كان يستفيد من ذلك فى تقوية قواه الجسمية والشهوانية والعقلية جميعًا . وفى استنباط خلطات من الأعشاب الطبية ، وإنتاج شراب مقوٍّ منشط ، كان يلجأ إليه كلما أعياه التعب والسهر فى الدراسة والتأليف . وعمومًا فإن

الأخبار المتناقضة فى كتب السير أمر مألوف ، ذلك أن كتب السير إنما هى كتب إعلامية فى المقام الأول ، والتناقض فى الخبر الإعلامى أمر شائع ومألوف ، وذلك لاختلاف مصادر الخبر الإعلامى وتضارب المصالح والأهواء. وهذا التناقض قلما تنجو منه شخصية تراثية مرموقة كابن سينا، هذا من جانب ، ومن جانب آخر ، فلقد مَرَّ ابن سينا بأطوار كثيرة فى حياته، ولقد كان وزيرًا ومستشارًا ،وألف حياة القصور والأمراء ، فهل نهل من المتع الحسية التى كانت شائعة فى حياة القصور آنذاك ؟ وأما موضوع القوة الجنسية الخارقة التى كان يتمتع بها ابن سينا ، فهذا مما لا يقدح في الرجل وعلمه ومكانته ، ولا بأس عليه أن يتمتع بجواريه وإمائه ونسائه أنى شاء ، فقد كان ذلك أمر شائع فى ذلك العصر ، والله سبحانه وتعالى أعلم . **﴿ تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون ﴾** .

(٢) وقائع حياة الشيخ الرئيس وتطوره الفكرى :

توجد أكبر سيرة للشيخ الرئيس فى كتاب ابن أبى أصيبعة (٦٠٠ ــ ٦٦٨ هـ) (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء) ، فقد عوّل ابن أبى أصيبعة على سيرة الشيخ الرئيس كما قصها هو نفسه ، نقلها عنه تلميذه وسكرتيره أبو عبيدة الجوزجانى ، الذى لازمه لأكثر من خمسة وعشرين عامًا ملازمة حتى قيل : إنه كان يدخل معه السجن طائعًا مختاراً .

قال الشيخ الرئيس ــ فيما حكاه عنه أبو عبيدة الجوزجانى ، وسجله ابن أبى أصيبعة ــ :إن والده كان رجلا من بلح ، ومن المتصوفة وذى صلة بطائفة الإسماعيلية من الشيعة ، وأنه هو شخصيًا ولد فى افشنه بالقرب من بخارى. وأن والده كان يشتغل بالصرافة ؛ ولذلك كانت الأسرة ميسورة الحال.

عرف الوالد أمارات الذكاء الفارط فى الوليد ابن سينا ، ولذلك اهتم بتعليمه بشكل خاص ، جلب له المعلمين والمؤدبين . وقبل إكمال العاشرة من عمره كان ابن سينا قد حفظ القرآن الكريم حفظًا مطلقًا ، وكذلك علوم القرآن والعربية وآدابها يتقنها أتم وأكمل الإتقان (حتى كان يقضى منه العجب)على حسب تعبير الشيخ الرئيس نفسه .

وقد ذكر الشيخ الرئيس ــ فى نصٍّ هام ــ أن والده كان يستضيف حكماء وفلاسفة الإسماعيلية ، وكانوا يتحدثون عن العقل والنفس ، وأنه كان يسمع كل ذلك منهم ويدركه ولا تقبله نفسه ، كما يقول . فإذن ليس هنالك مسوغ لاتهامه بالانتماء إلى فرقة الإسماعيلية ، أو أنه كان من فرقة الشيعة ، ولكن لا يستبعد أنه استفاد من تعاليمهم فى مجالات الفلسفة والهندسة وحساب الهند .

ثم نزل فى بخارى وافد مشهور ، هو أبو عبيدة النائلى أو الناتلى ، وكان يعرف بالمتفلسف ، فأنزله والد ابن سينا فى دار الأسرة ، واستضافه استضافة كاملة . ولقد دعاه إلى ذلك ــ دون شك ــ رغبته في أن يتصل به الطالب النابغة ابن سينا ، وأن يفيد من علومه فى الفلسفة وغيرها من العلوم .

ويحكى ابن سينا ، أنه سرعان ما تحصل على كل علوم الناتلى هذا وبزّه وتفوق عليه . وأنه قرأ عليه (ايساغوجى) لفرفريوس ، ومسائل كثيرة من المنطق ، ثم قرأ عليه كتاب إقليدس في الهندسة ، وكتاب المجسطى الذى لم يتجاوز فيه المقدمة مع الناتلى ، ثم طلب منه الناتلى أن يقوم بدراسة مسائل الكتاب لوحده ، وأن يقوم بحلها ثم يعرضها عليه ليصححها . ففعل ذلك وسجل ذلك على أتم وأحسن الوجوه . هنا أدرك الناتلى أن الطالب النابغة لم يكن فى حاجة إليه ، فحزم حقائبه وأسرع فى الرحيل عن بخارى. وكفى الله الأستاذ مؤنة الإحراج .

ومن ذلك الوقت وابن سينا معلم نفسه ؛ لأنه لم يكن يوجد من هو أعلم منه فى علوم الهندسة والجغرافيا والفلسفة والحساب والطب . حتى إنه أصبح من الراسخين فى هذه العلوم جميعها ، بل لقد بلغ درجة الأستاذية فيها جميعًا عندما بلغ السادسة عشرة من عمره : (حتى بدأ فضلاء الطب يقرؤون علىّ الطب ، وتعهّدت المرضى ، فانفتح علىّ من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه، وأنا فى هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفًا ، فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة . وفى هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ولا اشتغلت النهار بغيرها) (٧) .

وكان ابن سينا يشتغل النهار كله فى المساعدة فى تدبير الملك لسلطان بخارى منصور بن نوح من آل السامان ، ولقد عين فى هذا المنصب مكافأة له وإكرامًا ؛ لأنه تمكن من شفاء السلطان منصور بن نوح حاكم بخارى من داء عضال أعجز مهرة الأطباء كافة . ولقد أكرمه أيضًا هذا السلطان بالسماح له بالدخول إلى المكتبة السلطانية ، والبقاء فيها فترة من الزمان ، ويحكى ابن سينا أن تلك المكتبة كانت فريدة فى مقتنياتها من الحكمة والعلوم والآداب فاطلع ،عليها جميعًا ، ولكن هذه المكتبة احترقت بعد زيارة ابن سينا لها بوقت قصير ، ولقد اتهم ابن سينا بأنه هو الذى دبر ذلك الحريق، حتى ينسب تلك الكتب التى حفظها عن ظهر قلب إلى نفسه فيما بعد ، وهو رأى لا يوجد ما يسنده من الوقائع أو الدلائل ، وهو إلي ذلك بعيد كل البعد من شخصية ابن سينا ، الذى كان يعالج الناس كلهم تأدبًا لا تكسبًا ، وكان يأبى أن يأخذ أجرًا على معالجات الناس .

إذن فقد كان ابن سينا يقسم النهار بين تصريف أمور الدولة وعلاج المرضى الذين كانوا يقدمون على بخارى من كل حدب وصوب ، ولكنه إذا أقبل الليل ، كان يلجأ إلى متعزل الفكر والعلم والفلسفة . فهنالك كان يجد نفسه وينعم بالهدوء والسكينة : (وكنت أرجع بالليل إلى دارى ، وأضع السراج بين يدىّ ، وأشتغل بالقراءة والكتابة . فمهما غلبنى النوم أو شعرت بضعف ، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ،ريثما تعود لى قوتى ، ثم أرجع إلى القراءة . ومهما أخذنى أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها ، حتى إن كثيرًا من المسائل اتضح لى وجوهها فى المنام)(٨) .

ويقول ابن سينا : إنه ظل على هذا الدأب من الاضطلاع والتعلُّم الذاتى حتى أحكم العلوم : الطبيعية ، والرياضية ، والإلهية .

وبقى علم ما بعد الطبيعة ، يسبب له الكثير من الحيرة والضيق وعدم الفهم ، حتى وقع فى يده ــ بتوفيق من الله وهداية منه ــ كتاب أبى نصر الفارابى (فى أغراض كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو) ففهمه على الفور وزال اللبس كله والإشكال ؛ ذلك أن الشيخ الرئيس كان يحفظ هذا الكتاب الوعر الشائك كله عن ظهر قلب . كيف لا وهو قد أتم قراءته أربعين مرة ؟!

ويخبرنا الشيخ الرئيس أنه ــ من فرط حبه للعلم والمعرفة ــ قد قرأ بعض كتب الفلسفة مائة مرة أو مائتا مرة ، وهو أمر مدهش ، وذو مغزى ودلالة كبيرة جداً بالنسبة للتكوين العلمى والمزاجى لأولئك الإسلاميين من الجيل الأول من الفلاسفة والعلماء . . فلقد رأينا أن أبا نصر الفارابى لم يتزوج الدهر كله إيثاراً للعلم ، وحبًا فى الحكمة ، حتى إنه قدم تضحية غالية فى سبيلها ، وكذلك كان الكندى قد أوقف حياته وأمواله فى سبيل نقل التراث العلمى العالمى إلى اللغة العربية . وأما الغزالى فقد ترك المنصب الرفيع والمال والأهل والولد فى سبيل الظفر بالحقيقة الباطنية ، وكان قد ظفر بالحقيقة الظاهرية . . فى سعيه العلمى كأستاذ كبير ، وإمام فى العلوم الشرعية والعقلية ، ورئيس للجامعة النظامية ببغداد .

فرح الشيخ الرئيس ــ أيما فرح ــ بتمكنه من فهم كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، وعلم أن ذلك فتح من الله وتوفيق كبير منه ؛ ولذلك قام بالتصدق على الفقراء بشىء كثير ، شكراً للمولى عز وجل على نعمة العلم والتعلم (ربنا لا علم لنا إلا ما علمتنا) .

ولما بلغ عمر الشيخ الرئيس ثمانى عشرة سنة ، كان قد فرغ من العلوم كلها ، ولم يتجدد له علم بعد ذلك إلا قليلا ، وكان وقتها للعلم أحفظ ، ولكنه كان فيما بعد للعلم أنضج . ولما بلغ الحادية والعشرين من عمره ألف :

١ ــ كتاب المجموع (مجلد واحد) بطلب من جاره أبى الحسين العروضى .

٢ ــ وكتاب الحاصل والمحصول (عشرين مجلداً) بطلب من أبى بكر البرقى .

٣ ــ وكتاب البر والإثم (مفقود) أيضًا بطلب من أبى بكر البرقى .

ثم توفى والده ، فتصرفت به الأحوال وأصبح كثير السفر والتجوال ، قليل الإقامة والاستقرار ، فرحل عن بخارى إلى كركانج ، ثم إلى نسا (خرسان) ، ومنها إلى باورد ثم إلى طوس ، ومنها إلى شقان ومنها إلى سمنيقان ومنها إلى جاجرم ، ومنها إلى جرجان قاصداً السلطان قابوس ،

ولكن الأمير خُلع وحُبس فى إحدى القلاع ، حيث مات في السجن ، فرجع الشيخ الرئيس آسفًا مكروبًا إلى جرجان ، وكـان قد مرض فى أثناء توقفه فى دهستـان مرضًا صعـبًا . وفى جرجان ، كـان على موعد مع القـدر ، حيث التقى مع شـخصية سـوف يكون لها صحـبة طويلة معه ، ذلكم هو صـديقه وتلميـذه وسكرتيره الخـاص أبو عبـيدة الجوزجـانى ، الذى لازمه لأكـثر من خمسة وعشرين عامًا . وعاش الشيخ الرئيس فترة قاسية من الحرمان والنسيان فى جـرجان هذه ، أسـيـفًا على والده الذى توفى حـديثًا آنذاك ، وكان قـد ضحَّى بصحبة الأمير على بن مـأمون أمير كركانج ووزيره الأديب أبى الحسين السهلى، آملاً فى الالتـحاق بخدمة السلطان قـابوس سلطان جرجان ، الذى قتل قبل أن يتمكن الشيخ الرئيس من الوصول إليه . فبقى خارج دائرة الضوء والسلطان ، وهو مالا يحبه ابن سينا ، فقد تعود على حياة القصور الزاخرة، وكذلك تعود على رعايـة السلاطين الطيبة (Sultanic patronage) منذ أن صار مستشارًا لمنصور بن نوح سلطان بخـارى ، وعمره آنذاك لم يتجاوز كثيرًا السادسة عشرة من عمره . ولقد عـبر ابن سينا عن فترة الحزن والوحشة هذه ببيت من الشعر :

لما عظمت فليس مصرٌ واسعى   ولما غلا ثمنى عدمت المشترى

إلى هنا ، وتنتهى المذكرات التى أملاها الشيخ الرئيس نفسه على سكرتيره الخاص أبى عبيدة الجوزجانى .

(٣) صورة أبى عبيدة الجوزجانى عن ابن سينا :

وأكمل أبو عبيـدة الجوزجانى ــ تلميذ ابن سينا البار وصـاحبه وسكرتيره الخـاص الذى صحـبه لخـمسـة وعشـرين عامًا أو لثـلاثين عـامًا ،فى بعض الروايات ــ أكمل السيرة الشخصية للشيخ الرئيس .

ويحكى لنا أبو عبـيدة الجوزجانى ، أن حـياة الشيخ الرئيس بجـرجان ــ بالرغم من بداياتها الحزينة الوحـيشة ــ سرعان ما تبدلت وأصـبحت فترة من أزهى وأخصب مراحل حياة الشيخ الرئيس . وكان مفتاح كل ذلك وبدايته ، ما أبداه من رعاية وعطف عليه الوجيه الجرجـانى أبو محمد الشيرازى . فقد كان هذا الوجيه محبًا لعلوم الحكمـة والفلسفة ، فاشترى دارًا بجواره وأهداها

للشيخ الرئيس . ويذكر الجوزجانى : أن الشيخ الرئيس ألف فى تلك الدار العامرة أجزاءً من كتبه فى المنطق ومنها المختصر الأوسط فى المنطق ، كذلك ألف كتابىْ :

(١) المبدأ والمعاد بطلب من أبى محمد الشيرازى . (٢) الأرصاد الكلية ، أيضًا بطلب من الشيرازى .

وكذلك فقد ألف فى هذه الدار بجرجان :

(٣) الأجزاء الأولى من كتابه ذائع الصيت (القانون فى الطب) .

(٤) ومختصر المجسطى ، وكثيراً من الكتب والرسائل .

ويبدو أن الشيخ الرئيس قد حَنَّ إلى حياة الأضواء والقصور ، فترك داره تلك العامرة بجوار الوجيه المحب للعلم والحكمة أبى محمد الشيرازى، ورحل إلى السرى قاصداً جناب السيدة وابنها مجد الدولة ، وكان مجد الدولة يشكو غلبة الداء ، فاشتغل بمداواته زمنًا . ثم قصد الأمير شمس الدولة البويهى أمير همذان وكرمانشاه . وكان شمس الدولة البويهى ـ أمير همذان ـ يشكو من مرض القولنج ، فعالجه الشيخ الرئيس حتى شفاه الله ، فأكرمه شمس الدولة أيما إكرام ، وخلع عليه بخلع كثيرة ، فصار من ندماء الأمير المقربين . ولكن زمن السعادة والسلام لا يدوم طويلا فى أغلب الأحيان ، فقامت الحرب بين شمس الدولة وبين عنان أمير قريسين (بإيران). ولكن شمس الدولة انهزم فى هذه الحرب وكان الشيخ الرئيس قد خرج فى جيش شمس الدولة ، فلما حصلت الهزيمة رجع إلى همذان منهزمًا . . . ولكن شمس الدولة يكرمه بعد ذلك فيقلده الوزارة . وهذا المنصب جلب عليه الحساد وثار العسكر عليه ، فكبسوا داره وأخذوا جميع ما فيها من مال ومتاع ، وأرادوا قتله فامتنع شمس الدولة عن ذلك ، ولكنهم رضوا بعد لأى إيداعه السجن إلى حين ، فوضعه الأمير شمس الدولة هنالك ، إرضاءً للعسكر ، ولما عاود مرض القولنج شمس الدولة أخرج الشيخ الرئيس من السجن واعتذر له ، ولما شفاه ابن سينا للمرة الثانية أعاد له الوزارة ثانية وأكرمه وبالغ فى إكرامه .

في هذه الفترة المليئة بالأحداث ، شرع ابن سينا في تأليف كتابه (الشفاء) وذلك بطلب من تلميذه أبو عبيدة الجوزجاني . وهذه الواقعة الهامة في حياة الشيخ الرئيس ، والمهمة جداً في تاريخ العلم والفلسفة يحكيها الجوزجاني على النحو التالي :

(ثم سألته أنا شرح كتب أرسطوطاليس ، فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت ، ولكن إن رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم ، فعلت ذلك) (٩) .

قال أبو عبيدة الجوزجاني :

(فرضيت به ، فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه كتاب (الشفاء) ، وكان قد صنف الأول من القانون ، وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم، وكنت أقرأ من الشفاء ، وكان يقرئ غيري من القانون نوبة) (١٠) .

وكانت هذه فترة زاهية أخرى في همذان ، في خدمة الأمير شمس الدولة البويهي ، وكان الشيخ الرئيس منتجاً فيها من ناحية التدريس والتأليف ، وذلك بالرغم من أنه كان يمضي النهار كله في تدبير الوزارة لشمس الدولة ولم يلبث شمس الدولة أن توفي عندما كان يغزو نواحي طارم . وبويع ابن شمس الدولة بالإمارة ، فطلب استوزار الشيخ الرئيس ، ولكنه أبى واعتذر ، وكانت نيته الحقيقية الانضمام إلى خدمة الأمير علاء الدولة ، من أمراء بني كاكويه ، فكاتبه سراً ، ولما خاف أن ينفضح أمره فيبطش به ابن شمس الدولة، اختفى في منزل صديقه أبي غالب العطار ، وهنالك أتم كتاب الشفاء. بدأه بكتابة رؤوس المسائل جميعًا ، ثم أَكَبَّ على تأليفه (بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه وعن ظهر قلبه ، وكان يكتب في كل يوم خمسين ورقة ، حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات ، خلا كتابي الحيوان والنبات . .) وكان قد كتب أجزاء من المنطق قبل ذلك .

ثم اتهمه تاج الملك بمكاتبة الأمير علاء الدولة من آل كاكويه . وبالرغم من إنكار ابن سينا ذلك إلا أنه أخذ وأودع السجن في قلعة فردجان ، فمكث هنالك أشهراً ، وفي هذه الواقعة أنشد ابن سينا :

دخولي باليقين كما تراه ‏ ‏ ‏ ‏ وكل الشك في أمر الخروج

وفى هذه القلعة ـ فردجان ـ خلد ابن سينا إلى الراحة من حياة الأطباء الكثيرة الشغل ، وكذلك حياة الوزارة المليئة بالهموم والمشكلات . ولكنه كان لا يعرف الخمول أبداً . . بل شرع فى تأليف مجموعة من الكتب الرائعة الخالدة :

(١) كتاب الهدايات .

(٢) رسالة حى بن يقظان .

(٣) وكتاب القولنج .

ولقد ألهمت رسالة (حى بن يقظان) ابن طفيل ، فيلسوف قرطبة بالأندلس ، فى وقت لاحق ، فكتب رائعته (حى بن يقظان) وفى مقدمة ذلك الكتاب ذكر ابن طفيل ابن سينا بالاسم ، وقال : إنه أفاد كثيراً من آرائه فى الفلسفة المشرقية ، وأنه من أغراضه الرئيسية فى تأليف (حى بن يقظان) هو إذاعة آراء ابن سينا فى بلاد الأندلس .

ولعل الفترة الزاهية الثالثة ، فى حياة الشيخ الرئيس ، هى تلك الفترة التى قضاها فى أصفهان ـ فى كنف صديقه وراعيه القديم علاء الدولة من آل بنى كاكويه ـ وكان علاء الدولة يعقد ليلة كل جمعة مجلساً للعلم والنظر ، وملتقى للعلماء والأدباء والفلاسفة ، فكان الشيخ الرئيس هو النجم الساطع فى تلك الملتقيات ما يبزّه فيها أحد قط . (وما كان يطال فى شىء من العلوم) حسب تعبير أبو عبيدة الجوزجانى .

وفى أصفهان ، صَفَى العيش للشيخ الرئيس ، فألف الكثير وأبدع وأجاد، وأضاف الكثير من علمه الخاص به :

(١) أتم الشفاء وفرغ من المنطق .

(٢) فرغ من شرح المجسطى .

(٣) اختصر كل من أقليدس والأرثماطيقى والموسيقى .

(٤) أورد فى كتب الرياضيات زيادات رأى الحاجة إليها .

(٥) زاد فى المجسطى ، فأورد عشرة أشكال فى اختلاف القطر ، وأورد

فى آخر المجسطى فى علم الهيئة أشياء لم يسبق إليها . وأورد فى أقليدس شبهها .

(٦) أورد فى الأرثماطيقى خواص حسنة .

(٧) وأورد فى الموسيقى مسائل غفل عنها الأولون .

أما كتاب (النجاة) فيذكر أبو عبيدة الجوزجانى ، أن الشيخ الرئيس ألفه وهو فى الطريق إلى همذان ، فى صحبة الأمير علاء الدولة ، ويقول أبو عبيدة الجوزجانى : إن طريقة الشيخ الرئيس فى القراءة ، إذا ما وقع كتاب جديد فى يده ، هو أن يسرع إلى أصعب المواضيع في الكتاب ، فيقرأها على عجل وينظر ما قاله فيها مصنف ذلك الكتاب ، فيتبين مرتبته فى العلم ودرجته فى الفهم على الفور .

(٤) بين ابن سينا وأبى منصور الجبائى :

كان أبو منصور الجبائى ، عالمًا من علماء اللغة العربية وآدابها ، وكان من جلساء الأمير علاء الدولة ، وعندما كانا يحضران معًا مجلسًا من مجالس الأمير ، جرت مسائل فى اللغة تكلم فيها الشيخ الرئيس بما حضره . فقال له أبو منصور الجبائى : إنك فيلسوف وحكيم ، أما اللغة فإنك لم تقرأ ما يرضى كلامك فيها ، فغضب ابن سينا لهذا التعريض بالجهل فى العربية وآدابها ، فتوفر على دراستها لمدة ثلاث سنوات كاملة ، وأحضر كتاب تهذيب اللغة من خراسان لمؤلفه أبى منصور الأزهرى ، وأتقن العربية فى هذه المدة إتقانًا كاملاً ، وقَرَضَ الشعر بها ، وله في ذلك قصائد كثيرة . وألف ثلاثة كتب فى اللغة العربية : واحدًا على طريقة ابن العميد ، والثانى: على طريقة الصابى ، والثالث : على طريقة الصاحب بن عباد ، ثم أمر بتجليد هذه الكتب بجلاد خشن خَلِق ، ثم أوعز إلى الأمير علاء الدولة أن يعرض تلك المجلدات على أبى منصور الجبائى ، ويزعم أنه وجدها فى درب فى الصحراء وقت الصيد ، وطلب منه أن ينظر فيها ويقول لهم ما فيها ، فنظر بها أبو منصور الجبائى ولكنها صعبت عليه ، وأشكل عليه الكثير مما فيها . هنا تدخَّل ابن سينا ، وقال له : إن ما يشكل عليك فهو موجود فى كتاب كذا ، فى الموضع الفلانى ، من كتب اللغة ، فأدرك أبو منصور الحيلة

والمكيدة التى كادها له ابن سينا ، لما كان بينهما من مجابهة فى مجلس علاء الدولة ، وعرف أن هذه الكتب من تأليف الشيخ الرئيس ، فهو لذلك يحفظها عن ظهر قلب ، ويعرف كل صغيرة وكبيرة فيها . فاعتذر له وتنصل من مناظرته بعد ذلك اليوم . وبعد ذلك قام الشيخ الرئيس بتأليف (لسان العرب) .

وكان الشيخ الرئيس ، ربما يكتب الرسالة كلها فى ليلة واحدة ، لا ينام فيها حتى صلاة الصبح . وكثيراً ما تكون مثل هذه الرسائل ، ردوداً على ما كتب الآخرون ، أو تعليقاً على ما كتبوه ، أو إجابات على بعض الأسئلة توجه إليه . فيقوم بالإجابة عليها من فوره ، فيضطره ذلك إلى السهر طوال الليل ؛ لأن وقت النهار عنده كان مقسماً بين الوزارة والتطبيب ، الذى كان يمارسه تأدباً لا تكسباً (أى هواية وخدمة للناس والمجتمع) . ومن تلك المناسبات ، التى سهر فيها الشيخ الرئيس حتى صلاة الصبح ،تلك الأسئلة التى وردت عليه من القاضى الشيرازى وأبى القاسم الكرمانى يسألانه عن بعض مسائل المنطق فى كتبه المنشورة ، وكانت قد أشكلت عليهما (١١) .

(٥) مرض ابن سينا ووفاته :

اشتكى ابن سينا ـ ولفترة طويلة ـ من مرض القولنج ، وكان يداوى نفسه بنفسه من هذا المرض ، وقد كان ماهراً فى ذلك ؛ لأنه خبر هذا المرض نظريًا ـ كطبيب ـ وعمليًا ؛ لأنه كان مصابًا به . ولابن سينا مؤلف خاص عن مرض القولنج، ويبدو أنه كان منتشراً ومستفحلا ، خاصة فى الطبقة العليا ، فقد كان عدد من الأمراء مصابًا به ـ هذا إلى جانب إصابة ابن سينا نفسه بهذا الداء العضال . وأبو عبيدة الجوزجانى يخبرنا أن هذا المرض أصاب ابن سينا والأمير شمس الدولة ؛ لإفراطهما فى ممارسة شهوة الجماع. ولا ندرى إلى أى درجة نقبل فيها مقولة الجوزجانى هذه ، على اعتبار أنها صحيحة وعلمية ؟ ولكن المهم أن اعتقاد عامة الناس ، أن ابن سينا قد أصيب بهذا المرض نتيجة لإفراطه فى ممارسة الجنس (الذى كان يحتاج إلى إفراغه كل ليلة) بحسب تعبير أبى عبيدة الجوزجانى . ويحكى أبو عبيدة الجوزجانى، أن ابن سينا قد أفرط مرة فى تناول جرعة الدواء ، عندما كان

فى حملة عسكرية مع الأميـر علاء الدين فعاوده المرض أثناء ذلك ، وحرصًا منه على الشفاء السريع ، حقن نفـسه ثمانى مرات ، فأدى ذلك إلى حدوث مضاعفات لذلك المرض (فتقرح بعض أمعائه ، وظهر له سحج) [١٢] .

وتدهورت حالته الصحية بسرعة شديدة ، بعد ذلك نتيجة لمؤامرة حاكها له بعض خدمه ، طمـعًا فى ماله ، فدسوا له كمـية كبيرة من الأفـيون حتي يموت من جـراء ذلك ، ويستـولون على أمـواله وممتلكاته ، وتبدو الصـورة وكأن ابن سينا كـان يعيش وحيدًا مع خدمـه ، بلا زوجة ولا أطفال ، وهذا شيء غريب إذ أن ابن أبى أصيبعة لم يذكر شـيئًا بتة عن حياة الشيخ الرئيس الزوجية، ويبدو دائمًا فى خدمة الأمراء والسلاطين . ولو أنه كانت له أسرة، فلا يمكن للخدم أن يقـدموا على مثل هذه المؤامرة . ولولا أنه يعتـمد عليهم كليًا فى موضوع الطعام وتدبير المنزل ، لما فكروا فى مثل هذه المؤامرة ، ولو كانت له زوجـة ، لما أوكلت أمره كلية إلى الخـدم ، خصوصًا فى مـوضوع الطعام . ولكن الشيخ الرئيس ، بالرغم من ذلك يكنى أبو على ، فمن كان عَلِيٌّ هذا ؟

وهكذا تضافـرت عوامل كثـيرة ، على تدهور صحـة الشيخ الرئيس ، واعتراه ضـعف شديد ، وكادت قوته تسقط بالكليـة . فأدرك أن أجله قد دنا (وهذه سمة من سمات الحكماء ، أنهم يُلْهمون قرب أجلهم فيعلمونه فيتوبون إلى الله وينيبون إليـه ، فاغتسل وتاب ، وتصدق بما يملك للفـقراء ، وأعتق مماليكه ، وجعل يختم القرآن فى كل ثلاثة أيام ختمة .) [١٣] . وكانت وفاته فى الجمـعة الأولى من رمضان من سنة ثمـان وعشرين وأربعمـائة هجرية . ودفن فى همذان . فإذا كان ميلاده سنة ٣٧٠ هـ فيكون عمره ثمان وخمسين عامًا ، إلا أن أبا عبيدة الجوزجانى يذكر أنه توفى عن ثلاثة وخمسين عامًا ، فيكون ميلاده سنة ٣٧٥ هـ ، ألا رحم الله الشيخ الرئيس ابن سينا وتقبل عنه أحسن ما فعل ، وغفر له ذنوبه وإسرافه فى أمره ، إنه حميد مجيب الدعاء. يارب العالمين .

(٦) مؤلفات ابن سينا وآثاره :

يبـدو أن ابن النديم (٣٢٥ ــ ٣٨٥ هـ) لم يذكـر شيـئًا عن مؤلفـات

الشيخ الرئيس ، وهذا أمر يدعو للعجب ؛ إذ أن ابن النديم قد اهتم كثيراً بالكندى والفارابى ، وبحث طويلا فى آثارهم الباقية ، وفى كتبهم التى ألفوها ، سواء أَفُقِدَتْ تلك المؤلفات أم مازالت باقية ، ولكنه ، لسبب نجهله، لم يذكر شيئا عن ابن سينا ، وهو الشيخ الرئيس ، وآثاره أوضح من الشمس ، وتأثيره فى العالم كطبيب وكفيلسوف أظهر من أن ينكر .

وعليه ، فإن اعتمادنا فى التعرف على آثار الشيخ الرئيس وعلى مؤلفاته ، يقع ـ وبشكل رئيسى ـ على ما رواه أبو عبيدة الجوزجانى ونقله ابن أبى أصيبعة بشكل واف . والمفيد فى نقل أبى عبيدة الجوزجانى لكتب ابن سينا ومؤلفاته أنه ينقلها وقد رتبت زمنيًا،وهو يذكر أيضًا الظروف والملابسات والأجواء النفسية والحياتية التى كان الشيخ الرئيس يعانيها أثناء فترة تأليف تلك الكتب . ومن أعجب هذه الأخبار ، أن ابن سينا ألف (الشفاء) وهو أعظم كتبه على الإطلاق بعد (القانون) فى الطب وهو مختبئ فى دار صديقه أبى غالب العطار ، يخشى من بطش ابن حليفه الأمير شمس الدولة، كذلك يذكر أبو عبيدة الجوزجانى أنه ألف (النجاة) وهو فى حملة عسكرية غازيًا مع الأمير علاء الدولة ، كما ألف عددًا كبيرًا من كتبه وهو سجين فى قلعة (فردجان) .

[٦ ـ ١] كتب وآثار ابن سينا على رواية أبى عبيدة الجوزجانى :

(١) كتاب المجموع (مجلدة واحدة ـ مفقود) .

(٢) الحاصل والمحصول (عشرون مجلدة ـ مفقود) .

(٣) الإنسان (عشرون مجلدة ـ مفقود) .

(٤) الشفاء (ثمانى عشرة مجلدة) .

(٥) القانون (أربع عشرة مجلدة ـ مفقود معظمها) .

(٦) الأرصاد الكلية (مجلدة) .

(٧) كتاب النجاة (ثلاث مجلدات ، الموجود مجلدة واحدة) .

(٨) الهداية (مجلدة ١) .

(٩) القولنج (مجلدة) .

(١٠) لسان العرب (عشر مجلدات) .

(١١) الأدوية القلبية (مجلدة) .

(١٢) الموجز (مجلدة) .

(١٣) بعض الحكمة المشرقية (مجلدة) .

(١٤) بيان ذوات الجهة (مجلدة) .

(١٥) كتاب المعاد (مجلدة) .

(١٦) كتاب المبدأ والمعاد (مجلدة) .

(١٧) كتاب المباحثات (مجلدة) .

وله أيضًا الرسائل التالية :

(١٨) القضاء والقدر .

(١٩) الآلة الرصدية .

(٢٠) غرض قاطغورياس .

(٢١) المنطق بالشعر .

(٢٢) القصائد فى العظمة والحكمة .

(٢٣) فى الحروف .

(٢٤) تعقب المواضع الجدلية .

(٢٥) مختصر إقليدس .

(٢٦) مختصر فى النبض (بالعجمية) .

(٢٧) الأجرام السماوية .

(٢٨) الحدود .

(٢٩) الإشارة إلى علم المنطق .

(٣٠) أقسام الحكمة فى النهاية واللانهاية .

(٣١) عهد كتبه على نفسه .

(٣٢) حى بن يقظان .

(٣٣) فى أن أبعاد الجسم غير ذاتية له .

(٣٤) خطب .

(٣٥) الكلام في الهندبا .

(٣٦) فى أنه لا يجوز أن يكون شىء واحد جوهريًا وعرضيًا .

(٣٧) فى أن علم زيد غير علم عمرو .

(٣٨) رسائل إخوانية وسلطانية .

(٣٩) مسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء .

(٤٠) كتاب الحواشى على القانون .

(٤١) كتاب عيون الحكمة .

(٤٢) كتاب الشبكة والطير .

[٦/ ٢] كتب أضافها ابن أبى أصيبعة :

إلى هذه الكتب أضاف ابن أبى أصيبعة الكتب التالية قائلا :

(وللشيخ الرئيس من الكتب ، كما وجدناها ، غير ما هو مثبت فيما تقدم من كلام أبى عبيدة الجوزجانى ، الكتب التالية) [١٤] :

(٤٣) كتاب اللواحق ، يذكر أنه شرح به الشفاء (جمع فيه العلوم الأربعة) .

(٤٤) كتاب الإنصاف (عشرون مجلدة) شرح فيه جميع كتب أرسطو وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين .

(٤٥) كتاب دانش مايه العلانى (بالفارسية) .

(٤٦) كتاب الإشارات والتنبيهات (وهو آخر ما صنف فى الحكمة ،

وأجوده ، وكان يضن به) .

(٤٧) رسالة إلى أبى سهيل المسيحى فى الزاوية .

(٤٨) مقالة فى القوى الطبيعية .

(٤٩) مقالة فى عكوس ذوات الجهة .

(٥٠) كتاب الموجز الكبير فى المنطق .

(٥١) مقالة فى تحصيل السعادة (تعرف أيضًا بالحجج الغر) .

(٥٢) مقالة فى تقاسيم الحكمة والعلوم .

(٥٣) رسالة فى السكنجبين .

(٥٤) مقالة فى اللانهاية .

(٥٥) كتاب تعاليق . علقه عنه تلميذه أبو منصور بن زيلا .

(٥٦) مقالة في خواص خط الاستواء .

(٥٧) عشر مسائل أجاب عنها لأبى الريحان البيرونى .

(٥٨) جواب ست عشرة مسألة لأبى الريحان البيرونى .

(٥٩) مقالة فى هيئة الأرض من السماء وكونها فى الوسط .

(٦٠) كتاب الحكمة المشرقية (فقد معظم أجزائه) .

(٦١) المدخل إلى صناعة الموسيقى .

(٦٢) كتاب التدارك لأنواع خطأ التدبير .

(٦٣) سبع مقالات لأبى الحسن أحمد بن محمد السهلى .

(٦٤) مقالة فى الأخلاق .

(٦٥) رسالة إلى السهلى فى الكيمياء .

(٦٦) مقالة فى حد الجسم .

(٦٧) الحكمة العرشية .

(٦٨) كتاب تدبير الجند والمماليك والعساكر وأرزاقهم ، وخراج الممالك.

(٦٩) مناظرات جرت له فى النفس مع أبى على النيسابورى .

(٧٠) خطب وتمجيدات وأسجاع .

(٧١) جواب يتضمن الاعتذار فيما نسب إليه من خطب .

(٧٢) رسالة إلى علمـاء بغداد يسألهم الإنصـاف بينه وبين رجل همذانى يدّعى الحكمة .

(٧٣) رسالة إلـى صديق يسألـه فيهـا الإنصاف بينه وبين رجل هـمذانى ادعى الحكمة .

(٧٤) شرح كتاب النفس .

(٧٥) مقالة في النفس تعرف بالفصول .

(٧٦) فصول إلاهية فى إثبات الأول .

(٧٧) رسالة إلى أبى سعيد بن أبى الخير الصوفى فى الزهد .

(٧٨) تعليقات استقاها أبو الفرج الطيب .

(٧٩) أجوبة لسؤالات .

(٨٠) كتاب تأويل الرؤيا .

(٨١) رسالة فى العشق ، ألفها لأبى عبيد الله الفقيه .

(٨٢) رسالة فى القوى الإنسانية وإدراكاتها .

(٨٣) قول فى تبين ما الحزن وأسبابه .

إذن فهذه مجموع الكتب والرسائل والمؤلفات التى نسبها ابن أبى أصيبعة إلى ابن سينا ، منها ما أثبته مسـتندًا على أقوال أبى عبيدة الجوزجانى ، وهى حوالى اثـنين وأربعين ، ومنها مـا أضافه هو شـخصـيًا مما ثبت لديه أنه من مؤلفات ابن سينا .

ــ ولكن هل هذه هى كل ما كتب ابن سينا وألف ؟

ـ وما هى الكتب الباقية من مؤلفاته ؟

لقد أثبت الدكتور / فتح الله خليف [١٥] ـ استنادًا على الأب جورج شحاته قنوانى [١٦] ـ أكْثَرَ من مائتين وخمسين مؤلفًا ، فكم منها ما زال موجودًا؟

ليس من السهل الإجابة على هذا السؤال ، فمازالت كتب التراث الإسلامى ، والفلسفى منها بشكل خاص ، فى شكل مخطوطات ،لم يطبع عدد كبير منها ، كما أنه مازالت بعض هذه المخطوطات فى طَىٍّ النسيان ، أى أنها لم تصنف بعد ، خاصة مخطوطات مكتبة الأسكوريان فى مدريد ، والجامعة السليمانية فى استانبول ، حتى زيارتى ـ مؤلف هذه الدراسة ـ لها فى عام ١٩٧٥م . ولعل الأمر قد تغير الآن ؛ ولذلك ـ ولكى نعطى إجابة شافية وحاسمة لهذا السؤال ـ ينبغى التأكد أولا أن كتب ابن سينا ومؤلفاته الموجودة فعلا قد حصرت وأحصيت سواء أكانت مطبوعة أو مخطوطة ، وهو عمل لا أعلم إن كان قد تم بالفعل ، فكتاب الأب جورج قنوانى عن مؤلفات ابن سينا تم نشره عام ١٩٥٠م .

[٦/ ٣] أهم مؤلفات ابن سينا الباقية :

أما ما هى أهم كتب ابن سينا الموجودة فعلا ، فإنه يمكننا أن نشير إلى الكتب التالية :

(١) كتاب الشفاء (ثمانية عشر مجلدًا) وهو موسوعة فلسفية رائعة خالدة .

(٢) كتاب القانون فى الطب (خمسة أجزاء وبه ملاحق كثيرة) وهو أعظم كتاب في تاريخ الطب ، وظل المرجع الوحيد فى الطب فى جامعات العالم قاطبة ، من الشرق إلى الغرب حتى القرن السابع عشر الميلادى.

(٣) كتاب النجاة (مختصر للشفاء) .

(٤) الإشارات والتنبيهات ، وهو من آخر ما كتب ابن سينا ، وفيه إشارات إلى فلسفة ابن سينا المستورة ، أى المشرقية فى مقابل الفلسفة المشائية فى الشفاء .

(٥) كتــاب الحكمة المشرقيــة . فقد هذا الكتــاب للأسف ولم يبق منه سوى المنطق وأجزاء بسيطة . وهذا هو الكتاب الذى يعــبر عن فلسفة ابن سينا الحقيــقية والتى تحوى (الحق الذى لا جمــجمة فيه) كمــا قال ابن سينا نفسه فى مقدمة (الشفاء) ، ولقد كتب ابن سينا الحكمة المشرقية لخاصة طلابه الممتازين من ذوى الاستعدادات الفائقة لتقبل الحكمة الحقيقية . أما الشفاء فلا يــحوى إلا الفلسفة المشائية المشــهورة بين الناس . ولكنها لا تعبر عن رأى ابن سينا الحقيقى ولا عن مذهبه المستور . بل هى خطاب إلى عامة الجمهور من المتفلسفين .

(٦) كتاب النفس لابن سينا .

ولابن سينا ـ بعد ذلك ـ مجــموعة كبيرة من الرسائل الفلســفية الرائعة والمهمة جدًا فى إظهار شخصيتــه الفلسفية الناضجة ، نذكر منها الرسائل التالية :

(٧) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات .

ومن هذه الرسائل التسع نذكر :

ـ رسالة فى أقسام العلوم العقلية .

ـ رسالة فى القوى الإنسانية وإدراكاتها .

(٨) ومنها رسائله فى التصوف ، تحقيق ونشر (مهرن) .

(٩) رسالة فى النفس الناطقة وأحوالها .

(١٠) عيــون الحكمة ـ تحقــيق د / عبد الرحمــن بدوى ـ الكويت ـ وكالة المعلومات .

(١١) إثبات النبوات ـ تحقيق ميشال مرمورة ـ بيروت (دار النهار) .

(١٢) التعليقات ـ تحقيق د / عبد الرحمن بدوى .

(١٣) حى بن يقظان .

(١٤) رسالة الطير والشبكة .

(١٥) رسالة أسباب حدوث الحروف ــ تحقيق محمد حسان الطبال ــ دمشق ــ مجمع اللغة العربية .

(١٦) الرسالة الألواحية ــ تحقيق محمد سويس .

(١٧) الرسالة الفرنسية فى حقائق التوحيد .

(١٨) منطق المشرقيين ، والقصيدة المزدوجة فى المنطق .

[٦ / ٤] مؤلفات ابن سينا فى المنطق :

أما كتبه فى المنطق ، فهى كالتالى :

(١٩) الجزء الأول من كتاب (الشفاء) وهو المدخل إلى المنطق . وهو بحث فى الألفاظ والمعانى من حيث كليتها أو جزئيتها .

(٢٠) الجزء الثانى من (الشفاء) وهو المقابل لكتاب المقولات العشر ــ أى (قاطيقورياس) عند أرسطو .

(٢١) الجزء الثالث من (الشفاء) وهو كتاب العبارة المقابل لكتاب بارى دى أرمنياس ، لأرسطو .

(٢٢) الجزء الرابع من (الشفاء) وهو كتاب القياس المقابل لكتاب (انالوطيقا الأولى) لأرسطو .

(٢٣) الجزء الخامس من كتاب (الشفاء) وهو المقابل لكتاب (انالوطيقا الثانية) .

(٢٤) الجزء السادس من كتاب (الشفاء) وهو كتاب الجدل المقابل لكتاب (دياليطيقا) لأرسطو .

(٢٥) الجزء السابع من (الشفاء) وهو كتاب الأقيسة المغالطة ، وهو ما يقابل كتاب (الأغاليط السفسطائية) لأرسطو .

(٢٦) الجزء الثامن من (الشفاء) وهو كتاب الخطابة (المقابل لكتاب « ريطوريقا ») لأرسطو .

(٢٧) وأخيراً كتاب الشعر وهو الجزء التاسع من (الشفاء) وهو ما يقابل

لكتاب (بيوطيقا) لأرسطو .

وهكذا يتضح أن أقسام المنطق عند ابن سينا ، هى نفسها الأقسام التسعة ، التى نجدها فى (أورغانون) الفارابى ، إلا أن لابن سينا بعد ذلك كتاب (منطق المشرقيين) الذى عبر فيه عن منطق مغاير بعض الشىء للمنطق الأرسطى ، وهو جزء من كتاب مفقود لابن سينا بعنوان (الفلسفة المشرقية) التى تعبر عن المذهب الفلسفى الحقيقى لابن سينا ، كما أسلفنا القول .

(٧) تقسيم العلوم عند ابن سينا :

للشيخ الرئيس ــ وكما صرح بذلك هو نفسه ــ مذهبان فى النظرة إلى العلوم لا مذهب واحد :

مذهب للعامة :

وهو مذهب المشائين أو الفلاسفة اليونانيين ، الذين اتبعوا أرسطو وهى الفلسفة الشائعة فى زمانه ، وعبر عنها ابن سينا فى شروحه لمنطق أرسطو وباقى فلسفته ، ويعتبر كتاب (الشفاء) معبراً ــ فى الغالب الأعم ــ عن هذه الفلسفة المشائية ، إلا فى بعض الإشارات والتلميحات العابرة .

ومذهب للخاصة :

وهو ما باح به لبعض تلاميذه المقربين ، بعد أن أخذ عليهم العهود والمواثيق الغليظة ، ألا يبوحوا به إلا لأهله من ذوى العقول المتَّقدة ، والنفوس الصافية التى تبتغى الحق الذى لا جمجمة فيه . ولقد صرح الشيخ الرئيس ، أن هذا المذهب الخاص جارى فيه طريقة المشرقيين ، وضمنه كتاباً جليلا هو كتاب (حكمة المشرقيين) (١٨) .

ولقد جاءت تصريحات الشيخ الرئيس ، فى هذا الصدد واضحة لا لبس فيها ولا غموض ، فهو مثلا يقول فى مقدمة (منطق المشرقيين) ما يلى :

(وبَعْدُ فقد بزغت الهمة بنا إلى أن نجمع كلامًا فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه إلى:

ـ نعت عصبية أو هوى .

ـ أو عادة أو إلف .

ـ ولا نبالى من مفارقة نظهرها لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين ، إلفًا عن غفلة وقلة فهم .

ـ ولما نجم منا فى كتب ألفناها للعاميين ، من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين ، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ولم يتل رحمته سواهم ، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم) (١٩) .

وفى فقرة مهمة وموحية فى هذه المقدمة الكاشفة لكتابه (منطق المشرقيين) ، أوضح ابن سينا موقفه الحقيقى من منطق وفلسفة أرسطو والمشائيين من تلاميذه ، وأنه إنما تابعهم فى (الشفاء)؛ لأن مذهبهم كان المذهب الشائع والمشهور بين عامة المتفلسفين ، وإن كانت له مآخذ كثيرة على هذا المنطق وتلك الفلسفة :

(ولما كان المشتغلون بالعلم شديدى الاعتزاز إلى المشائين من اليونانيين ، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين ، إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم ، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا إربهم فيه ، وأعفينا عما تخبطوا فيه ، وجعلنا له وجهًا ومخرجًا ، ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون . فإن جاهرنا بمخالفتهم ، ففى الشىء الذى لم يمكن الصبر عليه . وأما الكثير ، فقد غطيناه بأغطية التغافل) (٢١).

وفى ختام هذه المقدمة ، يؤكد الشيخ الرئيس موقفه المستقل عن الفلسفة المشائية ، وأنه صاحب موقف فلسفى خاص به ، وذو رؤية فلسفية متميزة ، وإن كانت تنتسب بوشائج القربى إلى الفلاسفة المشرقيين :

(وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا ـ أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا ـ وأما العامة من مزاولى هذا الشأن ، فقد أعطيناهم فى كتاب (الشفاء) ما هو كثير لهم ، وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم فى اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه ، وعلى كل حال فالاستعانة بالله وحده . .) (٢٢) .

ونجد نفس الإشارة إلى مذهب عام ، ومذهب خاص للشيخ الرئيس فى مقدمة الجزء الأول (للشفاء) والذى هو مدخل لأقسام المنطق ، فيه يقول ابن سينا فى هذا الصدد :

(ولى كتاب غير هذين الكتابين (الشفاء ولواحقه) ، أوردت فيه الفلسفة على ما هى عليه فى الطبع ، وعلى ما يوجبه الرأى الصحيح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى فى غيره ، وهو كتابى فى (الفلسفة المشرقية) . وأما هذا الكتاب ــ الشفاء ــ فأكثر بسطًا وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة . ومن أراد الحق الذى لا مجمجة فيه ، فعليه بطلب ذلك الكتاب ــ ومن أراد الحق على طريق فيه تردٍّ ما إلى الشركاء وبسط كثير ، وتلويح لما لو فطن له ،استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب ــ (أى الشفاء) (٢٣) .

وتقسيم العلوم من أهم المواضيع التى تظهر فيه استراتيجية ابن سينا في الكتابة الفلسفية ؛ إذ أنه يراعى ــ فى بسطه لآرائه ــ من يخاطبهم ، فإن كانوا من عامة المتفلسفة ، فإنه لا يكشف لهم إلا عن مذهبه العام أو المشهور، ولما كانوا من أهل الخصوص والاصطفاء أماط اللثام عن مذهبه المستور أو مذهبه الخاص ، فهو فى (الشفاء) وغيره من كتبه العامة يتبع أرسطو فى تقسيم العلوم إلى (أ) نظرية ، و (ب) عملية .

أما النظرية فهى : (١) الطبيعيات. (٢) الرياضيات. (٣) و الإلهيات .

وأما العملية فهى : (١) الأخلاق. (٢) تدبير المنزل (الاقتصاد). (٣)تدبير المدينة (السياسة) .

ولقد اتبع ابن سينا هذا التقسيم الثلاثى لفرعى العلوم فى كتابه(الشفاء)، بحسبان أن الشفاء إنما هو خطاب فلسفى إلى عامة المتفلسفة من المشائين .

ولكن هذا التقسيم الثلاثى يصبح تقسيمًا رباعيًا ، بصورة ضمنية وغير صريحة فى كتابه (تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) (٢٤) .

ولكننا نجد هذا التقسيم الرباعى صريحًا فى كتابه (منطق المشرقيين) .

أما إشارته إلى هذا التقسيم الرباعى صريحة ، فقد جاءت غير صريحة

فى الرسالة الأولى : وهى (الطبيعيات من عيون الحكمة) ضمن كتابه (تسع رسائل) فقد أورد فيها التقسيم الثلاثى كما جاء عند أرسطو وفى كتابه (الشفاء) ولكنه أضاف قسمًا رابعًا كما يلى :

(فأقسام الحكمة العلمية هى : حكمة مدنية وحكمة منزلية وحكمة خلقية . ومبدأ هذه الثلاث مشتقات من جهة الشريعة الإلهية وكمالات حدودها ، تستبين بها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها فى الجزئيات) (٢٥) .

وبنفس الطريقة ، عندما تحدث الشيخ الرئيس عن الحكمة النظرية ، أتى بالأقسام الثلاثة المعتادة فى الفلسفة الأرسطية ، ولكنه أضاف قسمًا رابعًا من دون أن يضعه صراحة فى التقسيمات الرئيسية على النحو التالى :

ومبادئ هذه الأقسام الثلاثة : طبيعية ورياضية وإلهية للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة . ومن أولى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك بإحداهما ، فقد أوتى خيراً كثيرا . .) (٢٦) .

ونلاحظ هنا إشارة ابن سينا إلى الشرائع السماوية ، وهى ما يسميه فى موضع آخر بالعلم الكلى . وكذلك إشارته إلى الشريعة السماوية والقوانين المستمدة منها بواسطة الاستنباط ، فى القسم العملى . وابن سينا يشير من طرف خفى ، أن هذا القسم الرابع الذى هو المبدأ والأصل للحكمة النظرية بأقسامها الثلاثة ، إنما هو القرآن الكريم . وتلك إشارته من غير اقتباس كامل للآية الكريمة : ﴿ **ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيرا** ﴾ .

أما فى الرسالة الخامسة من كتابه (تسع رسائل فى الحكمة والرياضيات) والموسوعة (فى أقسام العلوم العقلية) فنجد الشيخ الرئيس يتبع نفس المنهج الضمنى وغير الصريح الذى انتهجه فى الرسالة الأولى من هذه المجموعة والتى أشرنا إليها أعلاه .

أما فى (منطق المشرقيين) فقد جاء التقسيم رباعيًا صريحًا معلنًا بلا لَفٍّ أو دوران : (كذلك أقسام العلوم النظرية أربعة لكل قبيل علم :

ـ وقد جرت العادة أن يسمى العلم بالقسم الأول (علمًا طبيعيًا) .

ـ وبالقسم الثانى (رياضيًا) .

ـ وبالقسم الثالث (إلهيًا) .

وبالقسم الرابع (كليًا) وإن لـم يكن هذا التفضيـل متعارفًا . فـهذا هو العلم النظرى) (٢٧) .

وقول الشيخ الرئيس ـ فى نهاية هذا الاقتباس أعلاه ـ (وإن لم يكن هذا التفضيل مـتعارفًا) إنما هو من قبيل التنويه ، أنه هنا إنما يضـيف قسمًا جديدًا لم يذكره أرسطو ، ولم يذكـره ابن سينا نفســه فى (الشفاء) ، وكتــبه التى وجهها إلى عامة المتفلـسفة ، بل هو يذكره تصريحًا للمرة الأولى فى (منطق المشرقيين) ؛لأن هذا الكتاب إنما هو موجه إلى الخاصة من الفلاسفة ، وهو أيضًا يعبــر عن المذهب الحقيقى الخـاص للشيخ الرئيس ، ولا شك عندى أن الإسلام ، والتعــبير عن العقـيدة الإسلامية ، هو الدافع الـذى حدا بالشيخ الرئيس إلى إضافة هذا القسم الرابع للعلوم النظرية .

وبنفس الطريقة ، نجد الشيخ الرئيس يضيف قسمًا رابعًا للعلوم العملية ، وبصــورة صريحة فــى (منطق المشرقــيين) ، هذا القسم الرابع هو الشــرائع والنواميس السماوية ، التى يشــرعها ويقننها النبى لكل من المنزل والمدينة على حد سواء .

(ولا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل والـتقنين للمدينة كل على حدة) بل الأحــسن أن يكون المقنن لما يجب أن يراعى فى خـاصة كل شــخص ، وفى المشاركة الصغرى ، وفى المشاركة الكبرى ، شخص واحد بصناعة واحدة ، وهو (النبى) .

ولكنك تجد الأحسن أن يفرد :

(١) العلم بالأخلاق .

(٢) والعلم بتدبير المنزل .

(٣) والعلم بتدبير المدينة ، كل على حدة .

وأن تجعل :

(٤) الصناعة الشارعة وما ينبغى أن تكون عليه أمرًا مفردًا .

وليس قولنا: (وما ينبغى أن تكون عليه) مشيرًا على أنها صناعة ليست من عند الله ، بل هى من عند الله .

ولتكن هذه العلوم الأربعة أقسام العلم العملى كما كانت تلك أقسام العلم النظرى . .) [٢٨] .

(٨) الفلسفة الإلهية عند ابن سينا :

كثيرة جدًا تلك العلوم التى تعلقت بها عبقرية الشيخ الرئيس ، فلقد كان الرجل نهمًا للعلم والمعرفة بدرجة يعز على الإنسان تصورها . ولقد بلغ من حبه للعلم والمعرفة ، أنه كان يقضى السنوات ــ فى أول حياته ــ ولا ينام ليلة واحدة بطولها ، ولا تتوق نفسه بالنهار إلى الاشتغال بشىء غير تحصيل العلوم.

ولكن بقيت الفلسفة الأولى والفلسفة الإلهية ، هى المحراب الذى كان الشيخ الرئيس لا يفتأ يثوب إليه كثيرًا ، ويدور حوله بلا انقطاع ،فقمة أنساقه الفلسفية والحكمية ، ولب لبابها ، وجوهرها وبيت القصيد فيها هو الذات الإلهية ؛ الذات التى هى واجبة الوجود ، والتى لا تحتاج إلى علة لوجودها خارج ذاتها ، بل هى علة كل وجود .

ولقد بلغ من افتتان الشيخ الرئيس بفكرة الموجود الذى هو واجب الوجود لذاته ، حدًا جعله يقيم عليها كل نظامه الفلسفى . فمهما يكن من أخطاء ابن سينا الفلسفية (كقوله بقدم العالم أو بروحانية البعث) ومهما يكن من اتهامات الإمام الغزالى له فى (تهافت الفلاسفة) ، فإن الدارس المتعمق للفكر السينوى لا يجد سوى الله فى لباب هذا الفكر وفى أعمق أعماقه .

فإلى جانب اهتمام الشيخ الرئيس بالنظر فى الوجود من حيث أنه وجود (Being que being) ، وخروجه من ذلك النظر بالتقسيم الثلاثى للوجود إلى :

ــ واجب الوجود بذاته .

ــ واجب الوجود بغيره .

ــ ممكن الوجود .

فإنه يؤسس أهم براهينه لإثبات وجود الله على حدوس النفس الصافية، النفس الصافية ، النفس التى تتشرف آفاق الحكمة الإلهية ، والتى تنعكس على صفحتها المجلوَّة ، كالأنوار القدسية من جهة اللوح المحفوظ . تلك النفوس الحكمية هى التى ترى الله قبل كل شىء ولا تحتاج إلا إلى النظر فى الفكر الخالص والعقل الخالص وحدوسه الصافية ومسلماته وبديهياته التى لا يغفل منها الحكماء الإلهيون من ذوى الفطرة الفائقة الأصيلة ، التى لم تفسدها كدورات التعلق بهذا العالم ، بل تنظر فى داخلها فتجد فكرة موجود واجب الوجود هو العلة الأخيرة لكل وجود ، وبه قوام الموجودات الممكنة. فالحدس الصافى يصل إلى إثبات واجب الوجود كضرورة منطقية حدسية ، لكون هذا العالم وكل ما فيه هو موجود لا على جهة الضرورة ، ولكن على جهة الإمكان . فابن سينا يقتفى آثار الفارابى هنا ، فى إقامة الدليل الأنطولوجى على وجود الله انطلاقًا من فكرة الممكن والواجب ، على حين كان انطلاق الكندى عن طريق المتكلمين الذين وصلوا إلى إثبات وجود الله عن طريق البرهنة على حدوث العالم وحاجة المحدَث إلى محدِث قائم بذاته لا تحتاج إلى محدِث خارج تلك الذات .

وفى بعض رسائله الخاصة ، والتى وجهها إلى بعض أخص وأخلص تلاميذه ، فإن الشيخ الرئيس لا يشعر بالحاجة إلى تقديم أى برهان على وجود الله ، بل يتكلم وكأن الله ووجوده أمر بديهى ، بيِّن بنفسه ، ولابد من التسليم به . والسبب فى ذلك ــ على ما يبدو ــ أنه يرى أن الحكماء الإلهيين ــ وأولئك التلاميذ الخلصاء منهم ــ لا يحتاجون إلى أدلة منطقية على وجود الله . فإنهم يعرفون الله ويشاهدونه فى أنفسهم ، وبواسطة حدوسهم المشتعلة المضيئة وكأنها القناديل فى الليل البهيم . أما غيرهم من الناس ، وحتى الحكماء الطبيعيين ، فإنه يتوجه إليهم بالأدلة والبراهين ، ابتداء بالدليل الكزمولوجى ، وانتهاءً بدليل النظام والغائية . وبما أن ابن سينا يعوّل كثيرًا

على مشاهدات النفس وحدوسها العرفانية ، غير تلك التى تعتمد على الأدلة المنطقية المنظومـة ، فإن موضوع النفس والبـحث فى طبيعتهـا، والتوفر على إعطاء أدلة وبراهين على وجودها ، مفارقة ومباينة للجسم ، تأخذ حيزاً كبيراً ومسـاحة وسيطة فى نظامـه الفلسفى ، فالنفس هـى التى تعرف الله ، وهى التى تشتاق إلى تلك المعرفة ؛لأنها ذات طبيـعة روحانية خالصة ؛ ولأنها آتية ــ فى المقام الأول ــ من عالم الملأ الأعلى . ولقد كان هبوطها إلى الأرض، وتلبسها بالمادة الظلامية في الجسد ، هو سبب آلامها وعنائها وحبسها ، وأنها لكى تعود إلى ربها وترجع إلى بارئها آمنة مطمـئنة ، فلابد لها أن تتحرر من الجسد ، وتتوق إلى علة وجودها ومصدر أنوارها ،وهو المـولى عـز وجـل، ومن هنـا يهتم الشيخ بأدلـة خلـود النفس ، بأنهـا لا تفنى بفناء البدن . . بل تبقى وتعود إلى عالم الأشواق والأنوار خالدة مخلدة .

هكذا نجد أن الله والنفس والمعاد ، تمثل المحاور الأساسية للفكر الفلسفى السينوى . وحـياة ابن سينا وأشـواق روحه المتفجـرة ، ومعاناته الرهيـبة فى سبيل الخلود ، هى التى تفسر لنا سر ذلك الانبعاث الهائل والثورة الموّارة فى حياة الشـيخ الرئيس ، وفى إنجازاته الفكرية العلمية الجبـارة . فها هنا نفس قلقة لا تهدأ ولا تركن إلى الراحة أو النوم أو الهدوء ؛ لأنها تعرف أنها حياة قصيـرة بائسة ثم ينطوى كل شىء ، وتبقى الروح وتعود إلـى عالمها العلوى وإلى بارئها فى عالم الأنوار والأشواق .

إن العالـم ــ عند ابن سينا ــ ليس سوى محطة فى الطريق ، وموقف فى رحلة الأبدية ؛ ولذلك فـإن اهتمـام الشيخ الرئيس الأكـبر كان منصـبًا على الإنسان والنفس الإنسانية ، والمعرفـة ليس فى إطار وضعى إنسانى مغلق على نفسه ، ومنقطع عن الخارج ، ولكن فى إطار من الشوق إلى المطلق ، وإلى واجب الوجود الذى به قوام هذا العالـم وهذه النفس وإليه المرتجع. فهل غفل الإمام الغزالى عن هذه المرجعيـة السينوية ، فاهتم فقط بالكشف عن أخطاء ابن سينا الفلسفية ؟ وكان همة الأكبر هو الإدانة والتكفير ؟ إن الناظر ــ حتى لأخطاء ابن سينا التى كفّره بسببهـا الإمام الغزالى ــ يرى أن ابن سينا كان قد وقع فـيهـا بسبب حـرصه على تـنزيه الذات الإلهيـة ، من أن تكون محـلا

للحوادث وللتغيّر ، أو للقول بمحدودية علمه ،أو بأن له أغراضا تدعوه إلى التشفى بعذاب عباده . . . ربما يكون ابن سينا مخطئًا ، كما ذهب إلى ذلك الإمام الغزالى ، ولكنه لم يكن زنديقًا ، بل هو مسلم يفتتح كل مقالة له بالتوجه إلى الله بالحمد والثناء والدعاء ، ويختتم كل مقالة له بالصلاة والتبريك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين ، فكيف يجوز لنا أن نكفّر شخصًا هذا وصفه ، حتى ولو كانت له الأخطاء التى ذكرها الإمام الغزالى فى (تهافت الفلاسفة) ؟

إن التسرع فى تكفير الناس ، وفى الحجر على الفكر ، لايقود إلى الحقيقة . وهو مضر بالحياة العقلية التى هى قوام الدين والدنيا ، بل السبيل إلى تصحيح الأخطاء هو الحوار ،وسبيل تسهيل الوصول إلى الحقيقة هو الحوار، وسبيل النهضة الفكرية والدينية هو الحوار بلا وجل أو إرهاب .

(٩) أدلة وجود الله عند ابن سينا :

ابن سينا ـ كالفارابى ـ يرى أن هنالك طريقتين للبرهنة على وجود الله:

ـ (طريق الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه) [٣٠] .

ـ و (طريق القوم) [٣١] ويقصد بهم المتكلمين والحكماء الطبيعيين الذين أشار إليهم الفارابى .

[٩ / ١] البرهان الإلهى (الأنطولوجى) :

ولكن الشيخ الرئيس إنما يركز على الطريق الأول ، وخاصة فى الإشارات والتنبيهات ـ الجزء الثالث ـ عندما يتحدث فى الإلهيات ، وهو يشير فقط مجرد إشارة هنا إلى طريق المتكلمين أو طريق الحكماء الطبيعيين .

والبرهان الذى يركز عليه الشيخ الرئيس فى الإشارات والتنبيهات ، هو الدليل الذى يمكن الإشارة إليه . بما عرف ـــ فيما بعد ـــ بالدليل الأنطولوجى عند القديس أنسلم وديكارت . وإن كان دليل كل من الفارابى وابن سينا قد سبق الدليل الأنطولوجى ، كما عرف عند الفلاسفة الغربيين . ولابد أنهم قد اقتبسوه منهم ، فالفكرة الجوهرية واحدة وهى التركيز على فكرة الوجود من حيث هو وجود ، وعلى فكرة الله من حيث هى موجودة فى الذهن . والفرق بين دليل ابن سينا ودليل القديس أنسلم مثلا هو أن ابن

سينا يركز على فكرة (واجب الوجود لذاته) ، ويقارنها بمفهوم (الممكن). بل هو يتخذ فكرة (الممكن) كفكرة فى كل حالاتها لكى يستنبط ضرورة أن يكون هنالك موجود فى خارج الذهن واجب الوجود لذاته ، دون أن ينظر إلى الأشياء الموجودة فعلا ولا إلى أفعالها وعلاقتها .

فالممكن والواجب لذاته متضايفان . فوجود الواحد منهم ، يستلزم وجود الآخر ضرورة . والممكن فى حد ذاته موجود خارج الذهن؛ ولذلك وجب ضرورة أن يوجد واجب الوجود فى الخارج ، فهذا أيضًا تقتضيه الضرورة المنطقية ، التى تقضى بضرورة انتهاء السلسلة العلية إلى طرف ، يكون علة ذاته ، فلا يحتاج إلى علة خارج ذاته . فهو لذلك علة نهائية .

يقول ابن سينا فى هذا الصدد : (كل موجود ، إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى غيره ، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه ، أو لا يكون ، فإن وجب ، فهو الحق بذاته ، الواجب الوجود من ذاته وهو القيوم ، وإن لم يجب ، لم يجز أن يقال : إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودًا . بلى ، إن قرن باعتبار ذاته شرط ، مثل شرط عدم علته ، صار ممتنعًا [أو مثل شرط وجود علته ، صار واجبًا] . وإن لم يقرن به شرط، لا حصول علة ولا عدمها ، بقى له فى ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان ، فيكون ذاته الشىء الذى لا يجب ولا يمتنع . فكل موجود : إما هو واجب الوجود بذاته ، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته) (٣١) .

وإلى هنا ، فابن سينا قد توصل إلى القسمة الثنائية ، لا بالنظر إلى أحوال موجودات العيان ولكن بالنظر فقط إلى الوجود مطلقًا من حيث هو وجود ومن حيث هو تصور فى الذهن ، وهذا هو الاعتبار الذي يجعلنا نصنف هذا الدليل الأساسى عند ابن سينا على أنه الأب الشرعى للدليل الأنطولوجى ، كما عرف لاحقًا عند كل من القديس أنسلم ورينيه ديكارت.

وبعد ذلك يركز الشيخ الرئيس على فكرة (الممكن) وأحواله ، فيقول: (ما حقه نفسه الإمكان ، فليس يصير موجودًا من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن ، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شىء أو غيبته . فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره ، فإما أن

يتسلسل ذلك إلى غير نهاية . . . . وإما أن يقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها ــ أى آحاد السلسلة ــ وهو الباقى (أى الاحتمال الباقى)[٣٢] وهذا الباقى ، هو واجب الوجود بذاته ، وهو الطرف النهائى للسلسلة : (فكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته)[٣٣] . وواجب الوجود ــ عند الشيخ الرئيس ــ هو المولى عز وجل ، ولا علاقة له على الإطلاق لا بالصانع عند أفلاطون ولا بالمحرك الأول الذى لا يتحرك عند أرسطو ، ولا بالواحد عند أفلوطين . بل هو الواحد وهو القيوم . وكل الصفات العليا للمولى عز وجل كما جاءت فى القرآن والسنة . ويقدم ابن سينا البراهين على أنه واحد مطلق الوحدة وأنه لا ينقسم لا بكم ولا بمعنى ولا بكيف[٣٤] . وأنه لا حد له وليس بماهية كشىء ولا هو جوهر وجنس ونوع[٣٥] ، ولا فى موضوع : (الأول لا ند له،ولا ضد له ، ولا جنس له، ولا فصل به . فلا حد له ،ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلى)[٣٦].

ثم بعد ذلك ، يؤكد ابن سينا ، أن هذا الدليل هو دليل الصديقين ، وأنه ينتقل من العلة إلى المعلوم ، من الله إلى العالم :

(تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته ، وبراءته عن الضمات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف . أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود .

وإلى مثل هذا أشير فى الكتاب الإلهى :

﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾[٣٧].

ومن الملاحظ هنا أن ابن سينا يقتفى أثر الفارابى ، فقد استشهد الفارابى بهذه الآية نفسها عندما بين أن هنالك طريقين للبرهنة على وجود الله :

ــ طريق الحكماء الطبيعيين،وهو الانتقال من الآيات الكونية والوجدانية

ـ أى الآثار ـ إلى إثبات وجود الله (المؤثر . .) .

ـ وطريق الحكماء الإلهـيين ، وهو التأمل فى الذات الإلهية ، وإثـباتها بالفكر ، ومن محتويات الفكر ، ثم الاستشهاد بها على الكون .

ولكن ابن سينا هنا ، يـعتبر الآفـاق والنفس الإنسانية كلهـا آثار طبيعـية لقـدرة الله ، وخالقيته وفاعليته ، وهو يعقـب على الآيـة الكريمـة إلى قـول: ﴿ **حـتى يتـبين لهم أنه الحق** ﴾ بقـوله :(هـذا حـكم الـقـوم ،ثم يقـول ـ تعالى ـ: ﴿ **أو لم يكف بربك أنه عـلى كل شىء شهـيـد** ﴾ أقـول : إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه) (٣٨) .

والقوم الذين يشـير إليهـم الشيخ الرئيس هنا ، هم المتكلمـون بالدرجة الأولى (ودليلهم دليل حـدوث العالـم) وابن سينا لا يقـبل هذا الدليل لأنه ربما كانت له شكوك حول حـدوث العالم ، وذلك لأنه كان يعتقـد بقدمه ؛ ذلك أنه كان يرى أن القـول بالحدوث ، يعنى مضى فـترة كان الله فيـها ولا خلق . وبما أنه خـالق أزلا وأبدًا ، فلابد له من مخـلوقات أزلا ـ فى رأى ابن سينا ـ فالقول بحـدوث العالم يعطل الله ـ فى رأيه ـ عن أفعال الخلق والإبداع والإرادة ، فى الزمان أو الفتـرة التى كان الله فيهـا ولا شىء معه ؛ فابن سينا ـ وكذلك الفارابى ـ يـرفض فكرة وجود زمان قبل الزمان الكونى كان الله فـيه عاطلا عن الخلق . أى لم يكن هـنالك شىء من المخلوقات ؛ ولذلك فالعالم والمادة عنده قديمة بمعنى من المعانى وإن كانت مخلوقة لله .

[٩ / ٢] الدليل الكزمولوجى عند ابن سينا :

أما الدليل الكزمولوجى ، الذى ينتقل من العالم إلى الله ، فهو مقبول عند الشـيخ الرئيس ، ولكنه إنما يشـير إليـه إشارة هنا فى الجـزء الإلهى من الإشـارات والتنبيـهـات . ولابد أنه قد أخـذه من الفـارابى ومن الفـلاسفـة اليونان. فهو دليل مشهـور وقديم ، وربما لهذا السبب ، لم يشأ ابن سينا أن يقـدمه بتـفصـيل كبـير ، فـلا ضرورة لذلك ولـكنه فقط ركـز على الدليل الأنطولوجـى ؛ لأنه الأشـرف والأتم عنده ، ولأنه هـو سـبيل الحـكمـاء الإلهيين، وطريق الصديقين ، وأيضًا فهو طـريق (العرفان العقلى الصريح) كمـا أشار الشيخ الرئيس ـ فى النـص ـ من الإشارات والتنبيـهات ـ الذى

نقلناه أعلاه . واهتمام ابن سينا بالاعتبار العقلى ، وتقديمه على الاعتبار العيانى قد سبق إصرار (كانط) على أسبقية عالم العقل (أى عالم الظواهر The Phenomena) على عالم الأشياء ــ فى حد ذاتها ــ أى عالم العيان؛ لأن العقل الخالص عند كانط هو الذى يحدد ــ قبليًا ــ عالم الأشياء فى حد ذاتها ــ وإلا ظل ذلك العالم فى حالة عماء بلا شكول . فالعقل الخالص يقوم بإضفاء شكول : الزمان والمكان .

والمقولات الاثنى عشر التى يحددها كانط فى كتابه (نقد العقل الخالص) وهذا الإضفاء وحده ، هو الذى يجعل عالم الأشياء فى حد ذاتها (The noumena) معقولا ومحددًا ،والعقل الخالص هنا له دور إيجابى ــ دور إنشائى تأليفى خلاق ، فليس العقل مجرد قابل لصور الأشياء فى حد ذاتها . أولا : لأن هذه الأشياء فى حد ذاتها ــ ليست لها فى حد ذاتها صور ، فهى عماء غير مشكلة وإنما هو العقل ، هو الذى يضفى عليها تلك الصور والشكول ، وثانيًا : فليس العقل مجرد قابل سلبى . بل هو نشط وخلاق . فهل تأثر كانط بابن سينا فى هذا المجال ؟ ليس ذلك ببعيد عندى؛ لأن كانط قد تأثر بهيوم كثيرًا ، وهيوم قد تأثر بالإسلاميين بلا أدنى شك . وليست شكوك هيوم على أدلة وبراهين وجود الله غير مسبوقة ، فقد سبقه إلى ذلك فيلسوف قرطبة (أبو الوليد ابن رشد) ولقد أخذ كانط هذه الشكوك من هيوم، كما اعترف بذلك صراحة حين قال : إن هيوم هو الذى أيقظه من نومه الدقمائى .

(١٠) النفس عند ابن سينا :

النفس ــ عند ابن سينا ــ من المواضيع المهمة ، فقد شُغل بها الشيخ الرئيس زمنًا ، وأفسح لها مكانًا بارزًا فى نظامه الفلسفى . والسبب فى ذلك واضح للباحث فى فلسفة ابن سينا ، فبالرغم من أنه يعالج موضوع النفس ضمن الطبيعيات فى الشفاء وغيره ، إلا أن طبيعة النفس عنده ومنشأها فهى أمور وثيقة الصلة بالحقائق الإلهية والنبوية ، فالنفس من عالم الأمر ، بينما الجسم من عالم الخلق ، فهى إذن مباينة للجسم ومفارقة له ، وهى جوهر روحانى بسيط ذات صلة بالجسم ولكنها من عالم آخر ، وحيث إن قوامها

بالجسم ، وهو من الطبيعيات ، وذى مادة وحركة ، والنفس لا تنفك عن الجسم ، جاءت دراسة النفس ضمن القسم الطبيعى عند ابن سينا ، كما هو الحال عند أرسطو . ويرى الشيخ الرئيس أن النفس لها أنواع ثلاثة : نباتية، وحيوانية ، وإنسانية .

[١٠ / ١] تعريفات النفس عند ابن سينا :

وهو يعرف النفس الإنسانية ــ وهى الأعلى والأرقى ــ على النحو التالى:

(هى كمال أول لجسم طبيعى آلى ، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختبار الفكرى ، والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية . .) (٣٩) .

والنفس الإنسانية هى النفس الناطقة ؛ لأنها تدرك الأمور الكلية المجردة عن المادة ، ولأنها تملك ملكة الاختبار الفكرى ، والاستنباط بالرأى . والنفس الناطقة لها قوتان :

قوة نظرية ، تدرك وتنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة . وقد لا تكون هذه الصور (الأفكار) مجردة بذاتها عن المادة ، فإن لم تكن كذلك وجب على هذه القوة النظرية أن تجعل تلك الصور الكلية مجردة عن المادة ، بأن تصيرها كذلك بما لها من ملكة التجريد . والقوة النظرية تتلقى هذه الصور من العقل الفعّال ، وهى لذلك دائمًا وجهها إلى أعلى ونظرها إلى فوقها ، وأما القوة الثانية فهى : عملية ووجها إلى أسفل ، إلى جهة البدن وهى المتسلطة على البدن وهى التى تلهمه (المقدمات الذائعة المشهورة ، مثل الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، وما أشبه ذلك من المقدمات) (٤٠) .

وهكذا للنفس وجهان عند الشيخ الرئيس : (وكأن للنفس هنا وجهين : وجه إلى البدن (وهذا عملى) ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثرًا من جنس مقتضى طبيعة البدن ، ووجه إلى المبادئ العالية . ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هنالك والتأثر منه . .) (٤١) .

فالنفس إذن ــ هى كمال أول لجسم الإنسان ، ومعنى أنها كمال أول : أنها الكمال الذى يصير به الإنسان إنسانًا ، ومن ناحية عامة فالكمال الأول

لأى شىء هو ذلك الكمال الذى يصير به النوع نوعًا . ولقد وضح الشيخ الرئيس هذه التفرقة ، بين الكمال الأول للأشياء ، الذى به قوامها وتمييزها كأنواع ، وبين الكمالات الثوان التى لها ـ بين هذه التفرقة فى (كتاب النفس) (٤٢) .

فالشكل هو الكمال الأول للسيف ، ولكن القطع هو كمال ثان له ، والنفس هى كمال أول للنوع الإنسانى ، ولكن التمييز والروية والإحساس والحركة ، فهذه كمالات ثوان للإنسان لا محالة .

وتعريف النفس على أساس أنها : (كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل . . إلخ . . إلخ) هو تعريف من حيث صلة النفس بالجسم ولذلك فإن الشيخ الرئيس يحاول أن يعرف النفس تعريفًا ثانيًا بالرجوع إلى طبيعة النفس ذاتها ، وهو أمر شديد التجريد . ولكن الشيخ الرئيس يعالج هذا التعريف الثانى بإعطاء صياغة يجمع فيها بين رأى أفلاطون وأرسطو ، فيقول : إن النفس جوهر بذاته ولكنه أيضًا صورة للبدن .

التعريف الثالث للنفس :

التعريفات السابقة ، لم تخرج عن مضمون النفس عند أفلاطون وأرسطو. فالنفس ـ عند أرسطو ـ هى صورة البدن ، ولا وجود لها من دون البدن ولا بقاء لها بعده . فهى توجد بوجود البدن وتفنى بفنائه . فهى كمال أول للبدن بمعنى : أنها صورته ، عند أرسطو . والنفس عند أفلاطون هى جوهر مفارق ومباين للبدن .

ومن هنا فلابد أن يأتى الشيخ الرئيس بتعريف ثالث للنفس ، يكون أكثر تعبيرًا عن رأيه الحقيقى فى النفس ، وفقًا لمبادئه الحقيقية فى مذهبه المشرقى . فالنفس ـ فى مذهبه المشرقى ـ جوهر روحانى ، مفارق للبدن وسابق فى وجوده للبدن ، وهى أصلاً من عالم مغائر لهذا العالم المادى ؛ فالنفس من عالم الأمر والجسم من عالم الخلق . فالنفس كمال للبدن ، بمعنى أنها تمام الطبيعة المخصوصة للنفس ، وهى أنها عاقلة ، والمعقولية أو العقلانية هى الطبيعة المخصوصة التى بها ماهية النفس وهويتها . يقول الشيخ الرئيس :

(إن مما لا شك فيه أن الإنسان فيه شىء وجوهر ما يتلقى المعقولات

بالقبول . فنقول : إن الجوهر الذى هو محل المعقولات ليس بجسم ، ولا قائم بجسم ، على أنه قوة فيه أو صورة له بوجه) (٤٣) .

ولقد مرّ بنا كلام الشيخ الرئيس أن النفس ، بما أنها جوهر روحانى مفارق لكل مادة وقائم بذاته إنما هى من عالم الأمر . فطبيعتها الخاصة بها إذن طبيعة روحانية خالصة . وهذا هو رأى الشيخ الرئيس ، فى مذهبه الخاص – فى موضوع النفس . وهو المعنى الذى عبر عنه أروع تعبير فى قصيدته (العينية الشهيرة) (٤٤) .

[١٠ / ٢] القصيدة العينية لابن سينا :

هبطت إليك من المحل الأرفع	ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة من كل مقلة ناظر	وهى التى سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما	كرهت فراقك وهى ذات توجع
أنفت وما أنست فلما واصلت	ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهودًا بالحمى	ومنازلا بفراقها لم تقنع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها	من ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت	بين المعالم والطلول الخضع
تبكى إذا ذكرت عهودًا بالحمى	بمدامع تهمى ولم تتقطع
إذ عاقها الشرك الكثيف وصدها	قفص عن الأوج الفسيح المربع
وتظل ساجعة على الدمن التى	درست بتكرار الرياح الأربع
حتى إذا قرب المسير إلى الحمى	ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
وغدت مفارقة لكل مخلف	عنها حليف الترب غير مشيع
هجعت وقد كشف الحجاب	ماليس يُدْرك بالعيون الهجع

وغـدت تغرد فـوق ذروة شـاهق   والعـلم يرفع كـل من لم يـرفع
فـلأى شىء أهبطـت من شـامخ   عالٍ إلى قعر الحضيض الأوضع؟
إن كـان أهـبطهـا الإله لحكـمـة   طويت عن الفـذ اللبيب الأروع
فـهـبوطهـا لاشك ضـربة لازب   لتكون سـامعـــه بما لم تسـمع
وتعـود عــالمة بكل حـقـيـــقـة   فى العـالمين فـخرقـهـا لم يرقع
وهى التى قطع الزمـان طريقـهـا   حـتى لقـد غـربت بغـيـر المطلع
فكأنـهـــا برق تـألق بالحـــمى   ثـم انطـوى فكـأنـه لم يـلمـع

ونظرة سريعـة إلى هذه القصيـدة العينية الشـجية الحـزينة ، ذات الإيقاع الفلسـفـى الواضح ، تؤكـد ابتـعـاد الـشيخ ابتـعـاداً كليًا عـن التـصـور الأرسطى للنفس ، ذلك التصـور الذى يرى النفس كمالا للبدن بمعنى كـونها صورة للبدن ، غير منفك وغير مفارق له . والنفس بهذا المعنى الأرسطى آيلة إلى الفناء بفناء البـدن ، تمامًا كمـا تفنى الصورة بفناء المادة التـى هى صورة لها . كذلك فهذه القصيدة لا يمكن أن تكون معبرة عن التصور الأفلاطونى ، فالنفس فى التصور الأفلاطونى هـى جوهر قائم بذاته وخالد ، أى باقٍ بعد فناء البدن ، ولكنهـا بعد ذلك إنما هى آيلة إلى عــالم المُثل . ولا أحد يدرى بالضبط مرتبته الأنطولوجيـة . وهو عالم مزدحم غاية الازدحام ، ليس فقط بالمعانى، ولكن بالـنماذج الكاملة لكل شىء معين فى عــالم الحواس . ففـيه نماذج الرجل الكامل والمرأة الكاملة والشجـرة الكاملة والفرس الكامل وهلم جرا . . فكل شىء موجـود على جهة التعيّن فى عالم الحـواس له ما يقابله فى عالم المُثل .

فالقصـيدة إلى جانب كونها تـأكيداً للتعريف الثـالث للنفس عند الشيخ الرئيس ، والذى يمثل مذهبه الخـاص والحقيقى فيها ، فـهى زاخرة بالمقولات الإسلامية القرآنية المعروفة عن النفس ، فى التصور الإسلامى :

(١) فهى جوهر روحانى قادم من عالم الملأ الأعلى .

(٢) وهى تهبط فى الجسم الظلمـانى المغائر لطبيعتها الروحـانية المفارقة لكل مادة . ومن هنا جاء حزنها لهذا الهبوط .

(٣) وهذا الهبوط لحكمة أرادها المولى عز وجل ، وإن كانت قد تخفى على الإنسان ، وعلى الروح ذاتها .

(٤) والروح بعد أن تهبط فى البدن كارهة له فى البداية ، تألفه بعد ذلك، ولا تحب أن تفارقه بالموت .

(٥) ولكن لابد مما ليس منه بد ، فالرجوع إلى (الحمى الأول) مكان النشأة الأولى أمر حتمى .

(٦) وعند الرجوع ، تتكشف الحجب كلها ، فترى النفس مشاهدات تتعلق بالملأ الأعلى . بعد مفارقة البدن بالموت مباشرة .

(٧) ومقامها فى هذه الحياة الدنيا قصير .. قصير ، كأنها (برق تألق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع) .

وهكذا وهلم جرا .. هنالك الكثير من المقولات الإسلامية التى تفيض بها هذه القصيدة الرائعة . وهى كذلك تعكس هواجس نفس مؤمنة ، هى نفس الشيخ الرئيس ، فى إشفاقها على نفسها من يوم الحساب . هى مشفقة مما قد يكون قد بدر منها من الذنوب والخطايا ، وهى كذلك متحسرة على ما قد تكون قد فرطت فى جنب الله ، ولكنها مع ذلك ترجو عفوه وغفرانه ؛ لأنه عفو كريم يحب العفو عن كل مذنب تائب وإن كانت ذنوبه كزبد البحر كثرة وتنوعًا . ولابد للناظر فى هذه القصيدة أن يدرك مدى اقتراب الشيخ فى تصوره للنفس من المفهوم الإسلامى وبعده الكبير من التصور اليونانى ، أرسطيًا كان أو أفلاطونيًا . وإن كان الغزالى قد أخذ على ابن سينا أنه قال بالمعاد الروحانى فحسب ، فالبدن فانٍ لا يخلد عند ابن سينا ، حسب قراءة الغزالى له فى هذا الصدد .

[١٠ / ٣] أدلة وجود النفس عند الشيخ الرئيس :

كان الواجب أن نثبت وجود النفس أولا قبل محاولة تعريفها وبيان ما هيتها ،فإن المنهج الصحيح عند الحكماء كما – يقول الشيخ الرئيس – هو البرهنة على وجود الشىء ،أى إثبات آنيته قبل محاولة إيضاح ماهيته ، فإن

الهوية قبـل الماهية (لأن من رام وصف شيء من الأشياء قـبل أن يتقدم فيثبت أولا آنيته فهو معدود عند الحكماء فيمن زاغ عن محجة الإيضاح . .) (٤٦) .

ولكن بما أن الوجود محمول على الماهية ، عند الشيخ الرئيس ، أى أنه أمر زائد على الماهيـة ، فلا بأس علينا إذا قلبنا الأمـر فتكلمنا أولا عن مـاهية النفس أو صـفتـها والتـعريفـات المتعـددة لها قـبل الشروع فى البـرهنة على وجودها .

والشيخ الرئيس ، من جانب ، يرى أن وجود النفس أمر بديهى أولى ، فـإن كل إنسان يدرك ــ بالاسـتبطان ــ أنـه له نفس بين جنبيــه ، يراها رؤية مباشرة بالحس الباطـنى ، فالإنسان ــ وهو يشك أو يفكر ــ يدرك أن له نفسًا هى قـوام ومعـوّل هذا الشك أو التفكـير . وهذه هى (الكوجـيتـو) التى توصل إليها ديكارت ، وكانت أول يقين يصل إليه بعد ممارسة الشك الكامل وفق منهجية الشك المنهجى عنده .

ولقد أقـام الشيخ الـرئيس برهانه المعروف ببـرهان (الرجل الطائر) أو (الرجل المعلق فى الهـواء) على هذه الفكرة ، أى : على فكرة أن الإنسـان يرى نفسه بالحس الباطنى رؤية استبطانية مباشرة . يقول الشيخ الرئيس :

(ارجع إلى نفسك ، وتأمل هل إذا كنت صحـيحًا . . . هل تغفل عن وجـود ذاتك ؟ حتى إن النائم فى نومـه ، والسكران فى سكره ، لا تغـرب ذاته عن ذاته ، وأفـرض أنهـا على جملة مـن الوضع والهيـئـة ، لا تبصـر أجزاؤها ، ولا تتلامس أعـضاؤها ، بل هى منفرجة ومـعلقة لحظة ما ، فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت أنيتها . . .) (٤٧) .

لقد كـان اهتمام الشـيخ الرئيس بالنفس ، ينطلق من إدراكه الحـصيف لأهمية النفس ، كموضوع فلسـفى مهم للغاية ، فالنفس لها صلة بالروح ، والروح من أمر الله ، والنفس بها قوام هوية الإنسـان كنوع ،وبها يتميز عن سائر الموجـودات . والنفس أمر غـير مادى ، فـإذا أثبتنا وجـودها فى عالم الأشيـاء فى حد ذاتها ، خـارج ذهن الإنسان ، فقـد أثبتنا وجود شيء غـير مادى وإن كان جوهرًا قائمًا بذاته ، ولكن تأتى أهمية النفس أيضًا ، من أنها

السبيل الوحيد إلى معرفة المولى عز وجل . ولقد استشهد الشيخ الرئيس بالآية الكريمة : ﴿ **نسوا الله فأنساهم أنفسهم** ﴾ فإن عكس القضية المتضمنة فى الآية الكريمة هى عرفوا أنفسهم فعرفوا الله ، أو ذكروا أنفسهم فذكروا الله. ومن هنا كان شعار سقراط (اعرف نفسك) .

ما هى أدلة وجود النفس عند الشيخ الرئيس ؟

تعددت أدلة وجود النفس عند الشيخ الرئيس ، ويمكن لنا أن نلخصها كما يلى :

(١) الدليل الاستنباطى :

ولقد مر بنا هذا الدليل ، فكل إنسان يدرك أن له نفس ؛ لأنه يراها بحسه الباطنى رؤية مباشرة . . . فمن هذا الطريق فوجود النفس أمرٌ بديهى، أوَّلى يدرك بالحدس العقلى المباشر . أى (بعين العقل) .

(٢) دليل الأفعال والانفعالات السيكلوجية عند الإنسان (الدليل السيكلوجى) :

للإنسان أفعال وانفعالات خاصة به وليست لغيره من الحيوانات ، وهى تتميز بأنها نفسية خالصة وبها يتفرد الإنسان .

ـ منها اللغة والبيان .

ـ ومنها التعجب والضحك عندما يرى ما يسره .

ـ والضجر والبكاء عندما يرى ما يؤذيه .

ـ ومنها الخجل والحياء عندما يأتى بفعل يعرف أنه ضار .

ـ ومنها الخوف والرجاء .

ـ ومنها الفكر والروية وهما أخص خصائص النفس العاقلة ، ولا يمكن بحال نسبتها إلى البدن ، ومن هنا فلابد أن تكون النفس موجودة ، كجوهر مفارق للبدن ، وإن كان ذا اتصال به فى هذه الحياة الدنيا : (وأخص الخواص بالإنسان تصور المعانى الكلية ، المجردة عن المادة كل التجريد . . والتوصل إلى معرفة المجهولات تصوراً وتصديقًا من المعلومات العقلية .

فهذه الأحوال ، والأفعال المذكورة هى مما يوجد للإنسان ، وجلها يختص به الإنسان ، وإن كان بعضها بدنيًا ، ولكنه موجود لبدن الإنسان بسبب النفس التى للإنسان والتى ليست لسائر الحيوان . . .) (٤٨) .

ولأن للإنسان القدرة على التجريد والتعميم ، فهو وحده القادر – برحمة من الله وتسخير – على التفكير الكلى ، وعلى الفكر من حيث هو، وعلى الروية ، أى الفكر منعكسًا على نفسه ، وهى قوة التأمل والنقد والتحليل والتركيب ، والاستدلال الذى به التصور والتصديق ، وإقامة الأدلة والبراهين. وكل هذه عمليات ذهنية عليا لا توجد إلا لدى الإنسان ، وبها يتميز كنوع متميز . وإلى جانب قواه الذهنية النظرية ، فللإنسان عقل عملى يهديه فى مجال السلوك والأخلاق ، وهى العلوم التى تنشأ عن السؤال . ماذا يتعين علىّ أن أفعل فى ظروف معينة ؟

وهذه القوى جميعًا قوامها بالنفس العاقلة وليس بالبدن . **إذن النفس الإنسانية موجودة** وهى السبب من وراء إبداع الإنسان واستوائه على عرش الكائنات فى عالم الملك والشهادة .

(٣) دليل وحدة النفس :

أفعال الإنسان الإرادية كثيرة متعددة ، ولا واحد منها هو النفس ، ولكن لابد لها من مبدأ هو قوام وحدتها وتماسكها ، فالتعجب والضحك ، والخوف والرجاء ، والضجر والبكاء ، كلها أحوال وأفعال وانفعالات متعددة ولا واحد منها هو النفس ، إذن لابد من وجود النفس كقوام وجوهر ومعوّل لهذه الأفعال والانفعالات الاختيارية : (ولا واحدًا منها هو النفس الإنسانية، بل النفس هو الشىء الذى له هذه القوى) (٤٩) .

(٤) دليل استمرارية النفس فى الزمان :

يتغير البدن باستمرار ولكن هنالك شىء ثابت لا يتغير فى الزمان ، وبه تتعلق الذاكرة ، وبه يتعرف الإنسان على هويته المستمرة الباقية على مر الأيام. هذا الثبات فى ذاتية الإنسان وفى تفرده الذاتى ليس للبدن ؛ لأن البدن يتغير تمامًا منذ ميلاد الإنسان وإلى بلوغه سن الرشد والشيخوخة .

فـلابد إذن من وجود النفس ، مـبـاينة للبـدن ، وجوهراً قـائماً بذاته ، هو أساس استمرارية ذاتية الإنسان عبر مراحل الحياة المختلفة .

يقول الشـيخ الرئيس : (تأمل أيها العاقل في أنك اليـوم فى نفسك هو الذى كان موجوداً طول عمـرك حتى إنك مما جرى من أحوالك ، فأنت إذن ثابت مـستمـر لاشك فى ذلك ، وبدنك وذاته ليس ثابتًا مـستمـراً ، بل هو دائما فى التحلل والانتـقاص ، فتعلم نفسك أن فى مـدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقـاء ذاتك فى هذه المدة ، بل فى جميع عمرك، فذاتك مغائرة للبدن ولأجزائه الظاهرة والباطنة) (٥٠) .

(٥) دليل الحركة الاختيارية (البرهان الطبيعى) (٥١):

وهذا برهان قديم ، نجده عند اليونان (٥٢) .

يقـول ابن سينا : إن الحـركـة تنقسم إلـى نوعين : قسـرية ، وإرادية ، والإرادية بدورها تنقسم إلى نوعين : ما كان على مقتضى الطبيعة ـ كالسقوط إلى أسفل ، وما كان على غـير مقتضى الطبيعـة ، وذلك كتحليق الطير إلى أعلى . وهذا النوع الأخير من الحـركة الإرادية ، بصفة خاصـة ، إنما يحتاج إلى محرك إضافى غير البدن ، ألا وهو النفس (٥٣) .

(٦) دليل الرجل الطائر :

ولم يعرف هذا الدليل إلا عند ابن سينا فيما نعلم . ولقد مرت بنا إشارة إليه ، ويمكن صياغته على النحو التالى :

لو فرض إنسـان معلق فى الهـواء ، وبترت بعض أجزاء بـدنه ، فإنه ـ مالم يمت ـ يظل شاعراً بنفسه كاملـة غير غافل عنها . وكذلك فإنه لو علق بحيث لا يرى أجزاء بدنه ، فإنه مع ذلك لا يغفل أبدًا عن وجود نفسه ؛ لأنه يراها رؤية مباشـرة بالحس الباطنى ، كما أسلفنا . يقـول الشيخ الرئيس فى هذا الصدد :

(ارجع إلى نفـسك ، وتأمل هل إذا كنت صـحـيـحًا ، هل تغـفل عن وجود ذاتك ؟ وفرض أنها على جملـة من الوضع والهيئة ولا تُبْصَر أجزاؤها ولا تَتَلامس أعضـاؤها ، بل هى منفرجـة ومعلقة لحظة مـا فى هواء طلق ، وجدتها قد أغفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت أنيتها) (٥٤) .

ونجد نفس هذا الدليل فى كتاب النفس من الشفاء . يقول الشيخ الرئيس: (يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة ، وخلق كاملا ، لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويًا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوج إلى أن يحس ، وفرق بين أعضائه ، فلم تتلاق ، ولم تتماس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، ولا شك فى ثباته لذاته موجودًا ولا يثبت مع ذلك طرفًا من أعضائه ، ولا باطنًا من أحشائه ولا قلبًا ولا دماغًا ، ولا شيئًا من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضًا ولا عمقًا . .) (٥٥) .

ومما لا شك فيه ، أن الشيخ الرئيس ، وإن كان قد استفاد من آراء الفلاسفة اليونان فى هذا الموضوع ، إلا أنه كان يعبر عن وجهة نظر إسلامية، وكانت منطلقاته مختلفة تمامًا من منطلقات الفلاسفة اليونان ، فاهتمام الشيخ الرئيس بالنفس يصدر عن أهميتها فى الدلالة على عالم الغيب ، كما ذكر هو بنفسه ، وكذلك لأن النفس مدخل إلى طريقه فى المعرفة والتصوف ، فبعض معارف النفس لا يمكن أن تفسر تفسيراً ماديًا ، وكذلك فإن للنفس معارف خاصة بها ، وهى تأتى عن طريق القلب ، متى صار هذا القلب صقيلا، وقابلا للأنوار القدسية النبوية ، وقابلا أيضًا للعلوم الإلهية التى لا تفيض إلا على الأخيار والأصفياء ، والخلصاء من الناس .

أما الشيخ الرئيس ، هو الذى وضع أسس التصوف الإسلامى العرفانى أو اللدنى ، كما عرف فيما بعد عند الغزالى ، ومهما يكن رأينا عن شخصية ابن سينا أو عن سيرته الشخصية ، فليس هنالك شك أنه هو الذى ــ فى رسائله فى التصوف ــ قد أسس التصوف الفلسفى ، فى إطار الإسلام على عرفانية واضحة ، اعتمادًا على نظريته فى مراتب الإدراك للنفس الناطقة فى إطار الإسلام . فكلامه على أن للنفس بابين : باب إلى جهة الملأ الأعلى ، وباب إلى جهة البدن وثيقة الصلة برأى الغزالى أن للقلب بابين أو عينين : عين إلى عالم الملأ الأعلى ، وعين إلى عالم الشهادة ، وبذلك تكون النفس ملتقى عالم الغيب والشهادة ، عند الشيخ الرئيس بينما القلب هو ملتقى هذين العالمين عند الغزالى .

خلود النفس عند ابن سينا :

لا شك أن النفس لهـا وجود قبل وجـودها فى البدن ـ فـى مذهب ابن سينا الحقيقى ، وهى كذلك خالدة وباقـية بعد فناء البدن ، وإن كان يتحدث عن حدوث النـفس مع البدن فى مـذهبه العام علـى طريقة المشائـين . ولقد رأيناه يثبت وجوداً قبلياً للنفس فى قصيدته العينية .

(١١) التصوف الفلسفي ومقاماته عند ابن سينا :

لقد استنكـر شهاب الدين السهروردى على ابن سـينا ، أن يخوض فى مسائل التصوف ، زاعمًا أن حياة الشـيخ الرئيس وسيرته الشخصية لا تؤهله للخوض فى هذه المسائل الروحية ، التى تتطلب سلوكًا خاصًا ، ونوعًا معينًا من الوجـدان والذوق . ولكن الثابت أن الـشيخ الرئيس قـد كتب رسـائل عميقة الفحوى فى التصوف ، كما خصص له الفصول الثلاثـة الأخيـرة مـن كتـاب (الإشارات والتنبيهات) ولا يستطيع أحد أن يجزم أنه لم تكن للشيخ الرئيس تجـربة صوفـية ، خـاصة ونحن نـعلم أنه فى السنوات الأخيـرة من حياته، قد عكف على قراءة القرآن والتعبد ، وأنه كان يختم القرآن كل ثلاثة أيام . ومهما يكن من أمر السيرة الذاتية للشيخ الرئيس فإنه من المؤكد ـ من كتاباته فى التصـوف ـ أنه كان على إدراك عميق بطبيعـة الظاهرة الصوفية ، وبأحوال المتصوفة ، وطريق السلوك الصوفى ، والآليات التى تمكن الصادقين منهم والعارفين من أن يصلوا إلى مقامات غير عادية ، وخارقة بمقاييس البشر العادية . وقد تمكن بذلك من إعطاء تفـسير علمى وعقلى لكيفـية تحقيق هذه المقامات عند العارفين والواصلين من المتصوفة .

وبغض النظر عما إذا كان للشيخ الرئيس أحوال ومواجد صوفية ذوقية أم لا ، فإن كـتاباته وأفكاره فى مجـال التصوف لهـا أهمية قـصوى فى تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسـلام . فهى محاولة رائدة لوضع أسس عقليـة منطقية للظاهرة الصوفية ،وبتشخيص دقيق لما يحدث بالفعل لمن يسلك هذا الطريق، والنتـائج الحقـيقـيـة التى يمكن أن يؤدى لها سـلوك هذا الطريق فى مجـال الوصول إلى الحقيـقة وتحقيق مقامات عاليـة فى العرفان الفلسفى،عن طريق مغائر نوعًا ما لطريق الأدلة المنطقيـة المحررة ، وتكتسب نظريات ابن سينا فى

مجال التصوف أهمية مضاعفة ؛ لأن الإمام الغزالى قد اعتمد عليها كثيراً فى تنظيره للظاهرة الصوفيـة وبيان حقيقتها المعرفـية ، بأنها طريق أكيد من طرق الوصول إلـى الحقيـقة ، لا عن طريق الأدلة الفـعلية المجـردة ، ولكن عن طريق الوجدان الصافى الصقـيل ، والحدس النورانى الذى تنعكس فيه أنوار اللوح المحـفـوظ وأنوار العلوم اللدنيـة ، لا عن طريق التـعلُّم الاكـتسـابى العادى، ولكن عن طريق العلم اللدنى الذى هو هبـة مطلقة من جود المولى عز وجل ومن نسائم رحـمته الواسعة ، متى صار العـبد أهلاً لهذا النوع من الإنعام العرفانى بالرياضة والتخلية والتحلية والتجلية .

ولا شك أن التصوف الـفلسفى ـ عند الفلاسفـة المسلمين ـ لم يبدأ مع الشيخ الرئيس ،فلقـد كـان الفارابى متصوفًا ، بل كـان ـ على ما يذكر ابن أبى أصيبعة وابن خلكان ـ يرتدى دومًا زى الصوفية وهو الزى الذى دخل به على سيف الدولة الحمدانى ـ صاحب حلب ـ لأول لقاء بينهما . ولقد كان الفارابى متصوفًا بحق ، فلقد زهد فى مبـاهج الحياة الدنيا وفى زينتها ، فلم يتخـذ بيتًا ولا زوجًا ولم يعش ـ طوال عمـره ـ إلا حياة الكفـاف ، وحتى وهو يستطيع أن يعـيش حياة الخـاصة والميسوريـن فى كنف سيف الدولة وفى ظل كرمـه الفياض . فـقد رفض عروض الأمـير الشهم ورد عطاياه الكبـيرة مؤثراً ألا يأخـذ أكثر من خـمسة دراهم فى اليـوم ، يتبلغ بها ويدير بهـا أمر معاشه اليومى ، ولكن كتابات الفارابى فى التصوف ـ إن كانت له مثل هذه الكتابات ـ لم تصل إلينا إلا قليلاً.

وهكذا فإن أول تنظير واف للظاهرة الصوفية ـ عند الفلاسفة المسلمين ـ نجـدها عند الشيخ الرئيس . ومـن هنا جاءت أهمـية آراء ابن سـينا فى هذا المجال .

مذهب ابن سينا فى التصوف (٥٦) :

فى الأجزاء الثـلاثة الأخيـرة من الإشارات والتنبـيهات ـ يتكلـم الشيخ الرئيس :

(١) عن السعادة وأنها اللذة العقلية الوجدانية ، وهى عنده أعظم اللذات جمـيعًا ، وأعظم من اللذة الحـسية ؛ ذلـك أنها اللذة التى ينال بهـا الإنسان

الخيـر المناسب لكمـاله كنوع . ذلك الخيـر الذى هو العقل الذى بـه شرف الإنسان وكُرم .

(٢) كذلك فهـو يتكلم عن مقامات العارفين ، الـذين يستديمون اللحظ إلى جانب قدس الجبروت ، والذين هم قـد أشرق النور فى سرهم فهم فى سرور دائم وطرب دائم .

(٣) والشيخ الرئيس كذلك يفرد فصلاً ـ فى الإشارات والتنبيهات ـ إلى مناقشـة ظاهرة كرامات العارفين ، وهى تـلك العلامات الخارقـة التى تظهر على أيديهم وفى سلوكهم .

وهكذا يوجد ابـن سينا مكانًا أصيـلاً للتصـوف العرفانى فى نـظريته فى المعرفة . فالتصوف هو ذلك الطريق الذى يستكمل فيه الإنسان كماله كنوع، كمخلوق حباه الله بالعقل وأودع فيه سراً من عنده ألا وهو الروح .

يقول الشيخ الرئيس فى هذا الصـدد : (بما أن كل موجود إنما يتوق إلى تتميم كـماله ، ويتلذذ بما هو سبب لذلك ، فإن الإنسان فطرة وطبـيعة ، بما أنه موجـود عاقل ، فإنه يتوق إلى إكـمال طبيعـته العقلانيـة ، وذلك بإدامة التأمل العـقلى ، ويجد فى ذلك لذة أيما لذة . فكمال الجـوهر العاقل ، أن تتمثل فيه جلية الحق بقدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله ، على ما هو عليه مجرداً من الشوائب ، مبتدئًا فيه بعد الحق الأول ، بالجـواهر العقليـة العالـية ، ثم الروحـانية السـماوية ، والأجـرام السماوية، ثم بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات . فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل ، وما سلف فهو الكمال الحيوانى) (٥٧) .

وهذه الفقرة المهـمة ، وإن كانت تفوح منها رائحـة الفيض الأفلوطينية ، إلا أنها لا نعدم لهـا بعض السند فى الآيات القرآنية الكثيـرة ، التى تتحدث عن الملائكة وأنهم مخلوقات نورانية عاقلة ، وكذلك تلك الآيات التى تنسب الفهم والحياة إلى الجمادات :

ـ قال تعالى : ﴿ **والنجم والشجر يسجدان** ﴾ .

ـ وقال تعالى : ﴿ **ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض**

ائتيا طوعًا أو كرهًا قالتا أتينا طائعين ﴾ .

وكأن الشيخ الرئيس يرد على أولئك المحجوبين ، الذين يحتجون أنهم لا يجدون هذه اللذة العظيمة التى وصفها بأنها أعظم اللذات التى تعبر عن خصوصية الإنسان كذات عارفة ، فيقول : إن الآفة والعيب فيهم هم لا فى طبيعتهم العرفانية العليا ؛ وذلك لأنهم شُغلوا بالبدن وبمطالبه ، وشغلوا عن أنفسهم وعن مطالبها العالية . يقول الشيخ الرئيس فى هذا الصدد : (الآن إذا كنت فى البدن ، وفى شواغله وعوائقه فلم تشتق إلى كمالك المناسب ، ولم تتألم بحصول ضده فاعلم أن ذلك منك لا منه ، وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه) (٥٨) .

والشيخ الرئيس يرى أن هذه الشواغل عن لذة الوصال الحقيقية وهى السعادة والخير الأقصى ، إنما يصيبهم بعد الموت آلام متمكنة : (كان عنها شغل فى موقع إليها فراغ ، فأدركت من حيث هى منافية ، وذلك الألم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة ، وهى ألم النار الروحانية فوق ألم النار الجسمانية) (٥٩) .

فهذا هو العذاب الذى يصيب النفوس المؤمنة التى كانت فى إعراض عن اللذة الحقة . وهذا العذاب (فى النار الروحانية) فوق (النار الجسمانية) .

فهل يعنى هذا أن ابن سينا يقول هذا بالمعاد الجسمانى والروحانى معًا ؟ هذا ممكن ؛ لأن الإشارات والتنبيهات فوق كونها آخر ما كتب ، فهى كذلك تعبر عن مذهبه الخاص أو مذهبه المستور . كان الشيخ الرئيس قد عرف النفس وهوية الإنسان بما يفيد أنها لا تشتمل البدن فى عدد من كتبه خاصة (الرسالة الأضحوية) ورسالته (فى النفس الناطقة وأحوالها) مما دفع الغزالى إلى اتهامه بنفى المعاد الجسمانى ، ثم كفره بعد ذلك بتهم ثلاث ، منها نكران الميعاد الجسمانى .

أما العارفون المتنزهون فإنهم ـ بعد الموت ـ يتمكنون من الخلوص إلى عالم القدس والسعادة ، وينتقشون بالكمال الأعلى ، ويكون ثوابهم أنهم ينعمون باللذة العليا ، وهؤلاء العارفون كانوا على شىء ؛ لأنهم كانوا

معرضين عن شواغل البدن منغمسين فى تأمل الجبروت : (فهؤلاء يصيبهم وهم فى الأبدان من هذه اللذة حظٌ وافرٌ ، قد يتمكن منهم ، فيشغلهم عن كل شىء) (٦٠) .

وهنا نجد إشارة من الشيخ الرئيس ، إلى ما يسمى (بوحدة الشهود) حيث يغيب العارف عن ذاته فلا يرى إلا جناب الحق ، ولكنه لا يفنى فيه ، ولا يتحد به ، فقط هو يغيب عرفانيًا وشهودًا عن نفسه ، وينصرف لحظه كله إلى جناب الحق لما يصيبه عن الانبهار والدهشة والجمال والبهاء الخارق ، فيذهل عن نفسه تمامًا ، وهى موجودة ومتميزة عن الحق ، ولكنه فقط يذهل عنها ؛ لأنه فى شغل عنها بما هو ماثل أمامه من جمال لا يوصف وبهاء لا يتصور ، فيغمرهم الضوء القدسى العالى ، وتعشو عيونهم من كل نور سواه فلا ترى إلا إياه جل وعلا .

ثم يفرِّق الشيخ الرئيس بين العشق والشوق : فالشوق نقصان والعشق كمال (والعشق الحقيقى هو ابتهاج بتصور حضرة ذات ما ، والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج) (٦١) .

ـ وأول وأجل مبتهج بشىء ، هو الأول بذاته .

ـ ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به . وهم الجواهر العقلية القدسية ، فليس للأول شوق .

وليس للجواهر القدسية شوق . فهم قد نالوا الوصال الكامل الأزلى الدائم السرمدى ـ فليس لهم شوق إلى شىء بعد ذلك . ثم تأتى مراتب العشاق المشتاقين ؛ لأنهم قد نالوا بعض الوصال وفاتهم بعضه ، فهم فى لذة لما أصابهم وفى شوق لما فاتهم .

ـ وأعلى درجة المشتاقين هم أولئك النفوس التى نالت الغبطة العليا ، فى حياتها الدنيا ، وأجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة ، لا تخلص عن علاقة الشوق ، اللهم إلا فى الحياة الأخرى .

ـ وتتلوها درجة نفوس بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة ، على درجاتها .

ـ ثم تتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة (٦٢) .

وفى النمط التاسع من الجزء الثالث من (الإشارات والتنبيهات) يتحدث الشيخ الرئيس عن العارفين وأحوالهم ومقاماتهم ، وما يبدر منهم من أقوال غريبة وأطوار أغرب ، وينوه برسالته المسماة (حى بن يقظان) ويقول : إنها قصة رمزية ، وفيها يعط الشيخ الرئيس بعض آرائه فى التصوف العرفانى ـ لا على سبيل التصريح ، ولكن على سبيل الإشارة والترميز (سلامان) مثل للعارف و (ابسال) مثل للدرجة التى يبلغها فى المرقاة القدسية أو المعراج القدسى .

يقول الشيخ الرئيس : (إن للعارفين مقامات ودرجات ، يخصون بها فى حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم وهم فى جلابيب من أبدانهم قد نضوها، وتجردوا عنها إلى عالم القدس ، ولهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم ،يستنكرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها) (٦٣) .

والشيخ الرئيس هنا يفرق بين الزاهد والعابد والعارف :

ـ فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها .

ـ والعابد هو المواظب على نفل العبادات .

ـ والعارف هو المنصرف إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق فى سره .

والزهد عند العارف هو تنزه عما يشغل سره عن الحق وتكبر عن كل شىء غير الحق .

والعبادة عند العارف رياضة لهممه ، وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ، حتى تنحاز إلى جانب الحق وتعرض عن جانب الغرور ، فتصير هذه القوى مسالمة للسر الباطن ، حينما يستبين الحق ويظهر لا تنازعه :

(فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاء السر ، اطلع على نور الحق ، غير مزاحم من الهمم ، بل مع تشييع منها له ، فيكون بكليته منخرطًا فى سلك القدس) (٦٤) .

والعارفون يريدون الحق لذاته ، لا لرغبة أو رهبة ؛ لأنهم لو لم يكونوا كذلك لكان المرغوب أو المرهوب هو الغاية القصوى ، وكان الحق غاية أدنى ووسيلة إلى ذلك المرغوب أو المرهوب كغاية قصوى ،وحاشا لله أن يكون وسيلة إلى غاية أشرف منه فى نفوس العارفين) .

درجات العارفين ومقاماتهم :

أول درجات العارفين هى الإرادة : (وهو حال يعترى المستبصر باليقين البرهانى ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيمانى : من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك بسره إلى القدس ؛ لينال من روح الاتصال ، فما دامت درجته هذه فهو مريد) (٦٥) .

ويقول الشيخ الرئيس واصفًا مراحل الطريق الصوفى ، ومنهجيته التى تعتمد على الرياضة الروحية :

(ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة . . والرياضة موجهة إلى ثلاثة أغراض :

الأول : تنحية ما دون الحق عن متن الإيثار .

الثانى : تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة ــ لتنجذب قوى التخيل والوهم، إلى التوهمات المناسبة للأمر ، إلى القدسى ، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى .

الثالث : تلطيف السر للتنبه) (٦٦) .

ومن هنا يبدأ المعراج القدسى عند الشيخ الرئيس :

١ ــ **فأول** الطريق خلسات من اطلاع نور الحق عليه ، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم (أوقاتًا) .

٢ ــ **وثانيًا** : تكثر هذه الغواشى النورانية . كلما أمعن فى الارتياض .

٣ ــ **وثالثًا** : تصير هذه الغواشى أمرًا دائم الحدوث ، حتى فى غير أوقات الرياضة ، فكلما لمح شيئًا ، عاج منه إلى جانب القدس ، يتذكر من أمره أمرًا ، فغشية غاش ، فيكاد يرى الحق فى كل شىء .

٤ ــ **رابعًا** : إلى هذا الحد ، ما يزال العارف يستفزه الغواشى وتخرجه عن

سكينته ، ويشعر بذلك جليسه ، ولكنه إذا طالت عليه الرياضة ، لم تستفزه الغواشى بل تصير أمرًا عاديًا مألوفًا .

٥ ــ **خامسًا** : ثم تبلغ به الرياضة مبلغًا ، ينقلب وقته سكينة . فتصير الغواشى التى كانت مخطوفة أمرًا مألوفًا ، ويصير الوميض شهابًا بينًا ، ويحصل له مفارقة مستقرة ، كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجته، فإذا انقلب عنها انقلب حيران أسفًا .

٦ ــ **سادسًا** : فإذا وصل إلى هذه الدرجة والمقام ، فإنه يظهر عليه ما به، فإذا توغل فى هذه المفارقة ، قل ظهوره عليه ، فكان وهو غائب حاضرًا وهو ظاعن مقيمًا .

٧ ــ **سابعًا** : وفى هذه الدرجة تكون هذه المفارقة التى قل فيها ظهوره والتى كانت له أحيانًا ، تصير هذه المفارقة أمرًا دائمًا . بل تكون له متى شاء.

٨ ــ **ثامنًا** : وفى هذا المقام تكون تلك الحالة التى بها يقل ظهوره عليه فيكون حاضرًا وهو غائب ، ومقيمًا وهو ظاعن . تكون هذه الحالة دائمة لا يتوقف أمرها على مشيئته ، (بل كلما لاحظ شيئًا لاحظ غيره وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار ، فسنح له تعريج عن عالم الزور إلى عالم الحق ، مستقر) (٦٧) ،(وفى هذا المقام ــ يلتف حوله العارفون) (٦٨) .

ويختم الشيخ الرئيس هذه الإشارات إلى مقامات العارفين وأحوالهم وأوقاتهم بالإشارة إلى لحظة الوصول ومرحلة (النيل) :

(فإذا عبر الرياضة إلى النيل ، صار سره ــ أى قلبه ــ مرآة مجلوة ، محاذيًا بها شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلا ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، فكان بعد مترددًا ، ثم إنه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط ، فمن لحظ نفسه ، فمن حيث هى لاحظة ، لا من حيث هى بزينتها ، وهنالك بحق الوصول) (٦٩).

(وبعد هذه الدرجة ، هنالك درجات لا يُفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ، ومن أحب أن يتعرفها ، فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة وليس المشافهة ، ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر) (٧٠) .

من هو العارف وما هى أحواله :

العارف عند الشيخ الرئيس : (هش ، بش ، بسام ، يبجل الصغير من تواضعه ، مثل ما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل مثلما ينبسط من النبيه ، وهو فرحان بالحق وبكل شيء،فإنه يرى فيــه الحق .وكيف لا يسوى والجميع عنده أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل ؟!)[٧١].

وأما أحوال العــارف فهو حساس ، شــفاف إلى أقصى درجة الحســاسية والشفافية ، فهو (لا يحتمل الهمس من الحفيف ، فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة) .

وهذه الحالة له وهو فى طريقه بسره إلى الحق ، إذا باح حجابًا من نفسه أو من حركة سره قبل الوصول . أما عند الوصول إلى الحق :

(فإمــا شغل بالحق عــن كل شيء،وإما سعــة للجانــبين بسعــة القوة ، وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو أهش خلق الله ببهجته) .

أسرار الآيات أو مسألة كرامات العارفين :

أما فــى النمط العاشــر من الجزء الثــالث من الإشارات والتنــبيــهات ، فالشيخ الرئيس يخلص إلى مســألة الخوارق والكرامات التى تظهر على أيدى العارفين ، فيشــخص حقيقتهــا ، ويحاول لها تفسيراً علمــيًا منطقيًا ، ضمن إطار ظاهرة التصوف ، كما يراها .

ونلخص رأى الشيخ الرئيس فى مسألة كرامات العارفين ، أن لها تفسيراً علميًا ، تؤخذ أدلة من :

(١) الطبيعيات .

(٢) والنفسيات .

(٣) والغيبيات .

ــ أما الطبيعيات ، فمنهــا تأثير العناصر بعضها فى بعض ، حتى وإن لم تكن على اتصــال بعضهــا ببعض ، ومــثال ذلك تأثير المغناطــيس فى الحديد بالجذب عن بعد ، وتأثير القمر فى البــحار مدًا وجزرًا وتأثيرات الشمس فى

الأرض لهيئات غير محصورة .

ــ وأما النفسيات، فتأثير النفس على البدن ، فالنفس فى حالة الخوف مثلاً ، تصرف البدن عن شهوة الطعام والشراب وحتى قضاء الحاجة وإن كانت حاضرة وضاغطة ، وهى ــ أى النفس ــ تعطى البدن فعاليات ، بها تتضاعف قواه البدنية أضعافًا مضاعفة ، وكذلك يؤثر البدن فى النفس فى حالة المرض ، فتضعف قواه النفسية ضعفًا شديدًا فيقل صبره وشدة تحمله .

ــ وأما الغيبيات ، فتؤثر العين ــ فى حالة العجب ــ على الشىء المرئى تأثيرًا يضر به . فمن هذه الزاوية يمكن تفسير الكرامات والسحر والنيرنجات والطلسمات ، تفسيرًا علميًا عقليًا ؛ ولذلك فإن الشيخ الرئيس ينصح دارس الفلسفة ألا يسرع تكذيب الأمور الخارقة ، والتى تظهر على أيدى العارفين:

ــ كامتناعهم عن الطعام مدة طويلة دون أن يهلكوا .

ــ وكتضاعف قواهم البدنية أو فعالياتهم وتصرفهم فى المواد ، تصرفًا لا يطيقه ولا يقدر عليه عامة الناس .

ــ أو تحدثهم عن أمور غيبية ، لم تحصل بعد ببشرى أو نذير ، إما بعد النوم أو فى حالة اليقظة .

فإن الشيخ الرئيس يقول : إن لتلك الأسرار والخوارق تفسيرًا من مذاهب الطبيعة المشهورة إذا اعتبرت مليًا . يقول الشيخ الرئيس فى ذلك :

(إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة ، هو أن تنبرى منكرًا لكل شىء ،فذلك طيش وعجز وليس الخرق فى تكذيبك ما لم تستبن لك ــ بعد ــ جليته ، دون الخرق فى تصديقك بما لم تقم بين يديك بينته . بل عليك الاعتصام بحبل التوقف ، وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك ، فالصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان، ما لم يذدك عنها قائم البرهان **فاعلم أن فى الطبيعة عجائب ، وللقوى العالية الفعالة، والقوى السافلة المنفعلة ، اجتماعات على غرائب**) (٧٢) .

والشيخ الرئيس مثلاً يفسر الرؤيا الصادقة ، والتى تخبر عن الغيب إخبارًا صحيحًا ، أنها من فعاليات النفس والحس الباطن ، إذا تحررت النفس

من تسلط الحس الظاهر ، وتحررت قواها كذلك من فعاليات البدن ، كهضم الطعام ، أثناء النوم ، فإنها حينئذ تستجمع كل قواها فى الحس الباطن الذى ينظر إلى عالم الغيب بعين الباطن ــ أو عين القلب ــ فينتقش فيها من عالم الغيب أمور جزئية وأمور كلية ، فإن كانت قوى النفس شديدة الاشتعال ، متسلطة تمامًا على البدن ، وكان قوى البدن ، جميعًا ، مجذبة نحوها ، مؤتمرة بأمرها ، وكانت النفس إلى ذلك صافية ، صقيلة ، شديدة العشق للملأ الأعلى ولأهله ،وشديدة النزوع والشوق إليهم ، كثرت وقويت أنوارها الكاشفة لعالم الملكوت ، فانتقشت منه فيها ، مشاهدات جلية وعلومًا راسخة ولم تَحْتَجْ رؤاها إلى تعبير ، بل جاءت واضحة جلية كفلق الصبح، وإن كانت أقل درجة من ذلك ، جاءت تلك الرؤى مبهمة بعض الشىء وتحتاج إلى من يعلم تأويل الأحلام وتعبير الرؤى ــ كسيدنا يوسف عليه السلام ، وكسيدنا محمد ﷺ .

وأما إن كانت النفوس خبيثة ، أو كانت على اتصال بعالم الجن ، فربما أثرت فى المواد وتصرفت فيها بقوى السحر أو العين الشريرة أو بالاستعانة إلى تسمع الجن والشياطين إلى عالم الملأ الأعلى ، فذلك تفسير السحر والطلسمات .

وخلاصة الأمر ، فيما يتعلق بتصوف الشيخ الرئيس ، أنه استطاع أن يصل إلى تفسير علمى لظاهرة التصوف ، باعتبار أنها تبدو ــ فى بعض تمثلاتها ومظاهرها ــ وكأنها مخالفة لقوانين الطبيعة ولمجراها العادى . ولقد تمكن الشيخ الرئيس من الوصول إلى هذا التفسير لكونه عالمًا متمكنًا من العلوم الطبيعية وما يجرى فيها من أمور فوق العادة:

Extra - Sensory Perception (E S P) (or , Parapsychological pheromena)

فإذا كانت بعض المواد لها تأثير على مواد أخرى من البعد ، وكان لبعض الهيئات النفسية العادية تأثير على بعض الأشياء المادية ، فإنه لا يستبعد أن تكون لبعض النفوس الصافية العارفة ، أمور خارقة للطبيعة ، من حيث التصرف فى بعض المواد ، أو الاستعلاء على البدن أو تضاعف القوى

أو الإخبار بالغيب .

الجديد فى منطق ابن سينا :

لاشك أن الشيخ الرئيس كان عقلاً مبدعًا ومبتكرًا ، ولم يكتف فقط بشرح المنطق الأرسطى ، بل هضمه وتصرف فيه وأضاف إليه الكثير من علمه الواسع واتصاله بالبيئة العربية الإسلامية وما فيها من التنزيل المحكم والحكمة النبوية الخالدة .

أما فى تصوره للعلم فقد تبع ابن سينا الكندى والفارابى فى وضع القرآن والشريعة الإسلامية ضمن الخارطة العلمية ، وضمن لها قسمًا بارزًا فى تقسيمه للعلوم .

(١) كما أن الكندى قسم العلوم إلى وضعية بشرية وإلهية ، والفارابى أضاف علوم التنزيل والوحى والنقل إلى إحصائه للعلوم ، فإن الشيخ الرئيس ـ وكما رأينا ـ أضاف (العلم الكلى) قسمًا رابعًا للعلوم النظرية ، وأضاف قواميس الشرائع قسمًا رابعًا إلى العلوم العملية .

(٢) وفى نظرية المعرفة أضاف الشيخ الرئيس إلى الأوليات وهى أنواع المقدمات اليقينية الواجب قبولها ، والتى تؤدى إلى نتائج قياسية منتجة وصادقة أنواعًا لا نجد لها أثرًا عند أرسطو ، أضاف إليها.

ـ المشاهدات .

ـ المجربات وما معها .

ـ والحدسيات .

ـ والمواترات أو المتواترات .

ـ وقضايا قياساتها معها .

ـ أما المشاهدات ، فمثالها : الشمس طالعة ، والنار حارة ، وهى تصديقات نستفيدها من الحس المباشر .

ـ وأما المجربات ، فمثالها : الضرب بالخشب مؤلم .

ـ وأما الحدسيات ،مثل قولنا : نور القمر من الشمس ، وهى تدرك

بالحدس أو الحس الباطن المباشر .

وأما المتواتـرات ، فهى قضايا تسكن إليـها النفس سكونًا تامًا يزول عنه الشك (لكثرة الشهادات ، بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ) (٧٤) .

كاعتقادنا بوجود مكة و جالينوس وإقليدس .

ـ وأما القضـايا التى قياساتها مـعها ، فهى قضـايا إنما نصدق بها لأجل وسط ، ولكن هذا الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن إلى طلب ، بل كلما خطر المطلوب بالبال خطر الوسط بالبـال ، مثل قضائنا بأن الاثنين نصف الأربعة (٧٥) .

ولقد تنبه (كانط) إلى أن دليل الممكن وواجب الوجود والذى هو عنده من أدلة المشـركين والوثنيين ، فى إشـارة غيـر مـباشـرة إلى ابن سـينا وإلى المسلمين ، يحتوى على مقدمات تجريبية (٧٦) .وكذلك تنبهت إلى هذه الآنسة (جواشـون) المستشرقـة الفرنسيـة ، ففى مقـال عن (الجديد فى منطق ابن سينا) (٧٧) ذهبت الآنسة جواشون إلـى أن الشيخ الرئيس قـد قبـل أولا المنطق الأرسطـى ، ثم أخذ يحس تدريجًا أنه لايزال ناقـصًا ، ورأى واجبًا عليه أن يمحصـه فى ضوء الخبرة العلميـة التى اكتـسبهـا بعد أن شـغف بالدراسات التجريبية ، وحرص على استخدام المنهج العلمى فى بحوثه ، فبعد أن وصل إلى النضج أراد أن يعبـر عن استكمال مـذهبه ومنهجـه فى البحث بصيـاغة منطق جديد ، وهو منطق المشرقـيين ، ونجد آثارًا منه فى منطق الإشارات ، وأهم مميـزاته ـــ فى رأى جواشـون ـــ هو إحلال الإحـساس المسـتخـدم فى البحث العلمى والتجربة محل القياس النظرى .

والواقع أن الشـيخ الرئيس لم يكن يهدف إلى إحـلال التجـريب محل القياس والبرهان ، ولكنه دعا إلى أنواع من البراهين اليـقينية التى تختلط فيها المقدمات اليقينية الصادقة ، فبعـضها يكون أوليًا بديهيًا وبعضها (مشاهدات) و (مجربات) و (حدسيات) و (قضايا معها قياساتها) فرأى وجود قضايا أولية يقينية بديهية واجب قبـولها ، ولكنها مأخوذة ليس فقط من بداهة العقل النظرى ، ولـكن أيضًا من (الحس الظاهر المـبـاشـر) ، والحس الـبـاطن

المباشر، ومن السماع المتواتر بالغيب ، سواء أكان إخبار عن شيء غائب فى هذا العالم الشاهد ، أو كان من عالم الغيب الذى لا يشاهد أصلاً ، ولكن يخبر عنه الأنبياء الصادقون .

(٣) وفى المنطق الصورى ، توسع ابن سينا كثيراً ـ بما لا يمكن مقارنته بما عند أرسطو أو المشائين ،وإن كانت بذرته توجد عند الرواقيين أو الميغاريين ـ توسع فى المنطق الشرطى والمنطق الزمانى ، فوضع الأسوار الزمانية للقضايا ذات الموجهات (Modal Propositions) .

خاتمة :

لا شك أن الشيخ الرئيس هو (علامة القوم) كما وصفه أحد المؤرخين القدامى . وهو درة الفلاسفة المسلمين؛ لأنه أضفى على الفلسفة تعديلاً كبيراً فى بعض أبحاثها ، بما عكس فيه الحق الذى ارتآه من دراساته الإسلامية ونظراته فى القرآن الكريم ، وأبحاثه الطويلة فى الطبيعة مستخدمًا المنهج التجريبى الاستقرائى ، الذى أبدعه العلماء المسلمون ، من أمثال جابر ابن حيان والحسن بن الهيثم والبيرونى وغيرهم . وهكذا يتبين لنا أن حياة ابن سينا ، قد أحاط بها عوامل وظروف تضافرت لتجعل منه ذلك المبتكر المبدع والفيلسوف العظيم :

١ ـ الاستعدادات ، فلقد وُهب الذكاء الخارق والعبقرية الفذة .

٢ ـ الدأب على تحصيل العلم والقدرة الفائقة على بذل الجهد المضنى .

٣ ـ البيت المحب للعلم ، فلقد عاش فى كنف والد من الطائفة الإسماعيلية تعقد فى بيته مجالس العلم والحوار وتذكر فيها الحكمة والفلسفة من يونانية وهندية ، وقدم له والده الرعاية اللازمة وأحضر له المدرسين من الفلاسفة (الناتلى) إضافة إلى ارتياده للمساجد وتحصيله العلوم الشرعية على يد العلماء والفقهاء .

٤ ـ اتصاله بسلطان بخارى منصور بن نوح ، ودخوله فى خدمته حيث أصبح طبيبه الخاص ، وبإذن من السلطان دخل مكتبته العامرة القيمة ونهل من

علومها وتفرغ للعلم ، وبعد ثلاث سنوات من تفرغه فى مقر السلطان بدأ بالتأليف ، فألف (المجموع) بطلب من جاره العروضى وألف كتاب (الحاصل والمحصول) وكتاب (البر والإثم) بطلب من جاره أبى بكر البرقى .

٥ ـ رحيله إلى كركانج وأميرها على بن مأمون ووزيره أبو الحسين السهيلى المحب لعلوم الحكمة وصرف مرتب فقيه له ، أى تفرغه للعلم والتأليف .

٦ ـ ثم تنقل بين عدة مدن: نسا، باردو ، جرجان، دجستان . . إلخ. . ثم عاد إلى جرجان واتصل به تلميذه أبو عبيدة الجوزجانى الذى دخل معه السجن فيما بعد ، وقد تهيأت له فرصة التأليف فى السجن .

٧ ـ انتقل إلى الرى وخدم السيدة وابنها الملك مجد الدولة ، كما خدم أمير همذان شمس الدولة وعالجه من مرض القولنج ، وأصبح من حاشيته ، ثم استوزره الأمير ، ثم استوزره ثانية رغم ثورة الجند عليه .

٨ ـ ثم اتصل بالأمير علاء الدولة صاحب أصفهان وأصلح له المرصد وأدخل عليه تعديلات .

وهكذا نلاحظ أن ابن سينا عبقرية فذة ، تهيأت لها الظروف ، فأينعت وأثمرت ، وإذا استثنينا فترة وزارته لشمس الدولة أمير همذان،فإن ابن سينا كان متفرغًا للعلم والتأليف حتى فى السجن ؛ لذلك لا تستغرب أن يكون له هذا الإنتاج الكبير . والحمد لله أولاً وأخيرًا ،ونصلى ونسلم على الرحمة المهداة إلى العالمين محمد مدينة العلم والحكمة وعلى آله وأصحابه الطيبين .

هوامش ومراجع

(١) ابن أبى أصيبعة : كتاب (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء) .
(٢) القرآن الكريم ، (تبارك : ٢٦) .
(٣) القرآن الكريم ، (البقرة : ٣٢) .
(٤) انظر فى ذلك : د / فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ــ ص ٤٠ ، الناشر دار الجامعات المصرية ــ الإسكندرية (بلا تاريخ) .
وانظر أيضًا :
(أ) ابن سينا : منطق المشرقيين ــ ص ٥ ، ٦ .
(ب) ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، الرسالة الخامسة (رسالة فى أقسام العلوم العقلية) .
(٥) لقد دار نقاش بينى وبين أستاذى فى مرحلة الدكتوراه ، الأستاذ البارز البروفسور نقولا ريشر (Nicholas Rescher) عن شخصية ابن سينا ، وتمسك البروفسور ريشر بالتصور المعروف عن ابن سينا وميله نحو شرب الخمر . فقلت له : كيف يمكن لمخمور ثمل يسكر كل ليلة أن يأتى بهذا التراث الفكرى ، وإن كان هذا الشراب القليل مفيد فى تقوية المزاج وإشاعة المرح والنشاط ؟ ! ربما ولكن الصورة التى تأتينا من مذكرات أبى عبيدة الجوزجانى تقول : إنه كان يشرب الخمر فى كل ليلة ويسهر مع القيان والآلات والطرب والعزف والغناء . انظر فى ذلك :
(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى أخبار الأطباء .
(٢) أحمد غسان سبانو : ابن سينا فى دوائر المعارف العربية والعالمية وكتب الأعلام ، دار قتيبة ــ مطبعة خالد ابن الوليد ــ سنة ١٩٨٤ م ، دمشق ــ شارع مسلم البارودى .
(٣) د . فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ــ ص ١٤ ، ١٥ .
(٦) ابن أبى أصيبعة : (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء) الجزء الثالث ــ ص ٣ ــ دار الثقافة ، بيروت ــ سنة ١٩٨١ م .
(٧) ابن أبى أصيبعة : المصدر السابق ــ ص ٤ .
(٨) ابن أبى أصيبعة : المصدر السابق ــ ص ٥ .
(٩) ابن أبى أصيبعة : المصدر السابق .
(١٠) ابن أبى أصيبعة : المصدر السابق .
(١١) ابن أبى أصيبعة : المصدر السابق .
(١٢) ابن أبى أصيبعة : المصدر السابق .
(١٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان : تحقيق د / إحسان عباس ــ دار صادر ــ بيروت .
(١٤) ابن أبى أصيبعة : (عيون الأنباء) .
(١٥) د . فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ــ ص ١٤
(١٦) الأب جورج شحاته قنواتى : مؤلفات ابن سينا : منهج تصنيفها ، الكتاب الذهبى ــ القاهرة .
(١٧) راجع : د . فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ــ ص ١٤ .
لقد وضح د . فتح الله خليف هذه التفرقة بين المذهب المشهور والمذهب المستور لابن سينا معتمداً على نصوص ابن سينا نفسه فى مقدمة كتاب (الشفاء) .
وعلى ضوء هذه الحقيقة ، ينبغى قراءة كتابات ابن سينا من جديد وإجراء تقويم لآرائه على هذا الأساس ،

وخاصة فى المسائل التى كفّره فيها أبو حامد الغزالى .

(١٨) ابن سينا : القصيدة المزدوجة فى المنطق ومنطق المشرقيين ـ نشرته مكتبة الجعفرى التبريزى ـ طهران . ونشرته أيضًا المكتبة السلفية بمصر سنة ١٩١٠ م .

(١٩) العبارة (أفضل سلفهم) إشارة إلى أرسطو .

(٢٠) ابن سينا : منطق المشرقيين ـ ص ٢ المصدر السابق .

(٢١) ابن سينا : منطق المشرقيين ـ ص ٣ .

(٢٢) ابن سينا : المصدر السابق ـ ص ٤ .

(٢٣) ابن سينا : الشفاء ـ الجزء الأول ـ ص ١٠٠ .

انظر أيضًا :

د . فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ـ ص ٢٧ وما بعدها ، حيث يتكلم د / خليف عن المذهب المستور والمذهب المشهور لابن سينا . فالمذهب المشهور هو ما أسميناه بالمذهب العام ، والمستور هو المذهب الخاص .

(٢٤) ابن سينا : (تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) تحقيق د / حسن عاصى ـ دار قابس ـ بيروت ـ سنة ١٩٨٦ م

(٢٥) ابن سينا : (تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) الرسالة الأولى (الطبيعيات من عيون الحكمة) ص ١١ تحقيق د . حسن عاصى .

(٢٦) ابن سينا : المصدر السابق ـ ص ١٢ .

(٢٧) ابن سينا : منطق المشرقيين ص ٧ .

(٢٨) ابن سينا : المصدر السابق ـ ص ٨ .

(٢٩) انظر فى ذلك :

ابن سينا : التعليقات : تحقيق د . عبد الرحمن بدوى .

(٣٠) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ـ الجزء الثالث ص ٨٠ ، تحقيق د . سليمان دنيا ـ مطبعة عيسى الحلبى وشركاه (بلا تاريخ) .

(٣١) ابن سينا : المصدر السابق ـ ص ٨٠ .

(٣٢) ابن سينا : المصدر السابق ـ ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٣٣) ابن سينا : المصدر السابق ـ ص ٤٤ .

(٣٤) ابن سينا : المصدر السابق ـ ص ٦٤ ، ٦٥ .

(٣٥) ابن سينا : المصدر السابق ـ ٧٠ ، ٧١ .

(٣٦) ابن سينا : المصدر السابق ـ ص ٧٧ .

(٣٧) ابن سينا : المصدر السابق ـ ص ٧٩ .

(٣٨) ابن سينا : المصدر السابق . ص ٨٠ .

(٣٩) ابن سينا : النجاة : تحقيق د / ماجد فخرى ، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ سنة ١٩٨٥ م .

(٤٠) ابن سينا : النجاة : المصدر السابق ـ ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

(٤١) ابن سينا : المصدر السابق ـ ص ٢٠٣ .

(٤٢) ابن سينا : الشفاء ـ الفن السادس : كتاب النفس .

(٤٣) ابن سينا : الشفاء ـ كتاب النفس ـ ص ١٨٧ ـ تحقيق جورج قنواتى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ـ ١٩٧٥ م .

(٤٤) انظر فى ذلك : شرح القصيدة العينية لابن سينا ــ ص ٢٧ وما بعدها ، لمحمد عبد الرؤوف الحدادى القاهرى (المعروف بالمناوى) ــ مطبعة الموسوعات ، باب الشعرية ــ القاهرة ــ ١٩٠٠ ولقد عارض هذه العينية للشيخ الرئيس ، أحمد شوقى بقصيدته :

ضمى قناعك يا سعاد أو ارفعى   هذى المحاسن ما خلقن لبرقع

وكذلك عارضه عادل الغضبان بقصيدته :

ورقاء ياصنف الملائكة ارجعى   نعم الهوى وبحمد ربك فاسجعى

(٤٥) هذا البيت له رواية ثانية ، كما يلى :

أنفت وما ألفت فلما واصلت   أنست محاورة الخراب البلقع

ومن أجل شرح هذا البيت نظم ابن سينا قصة (سلامان واياك ما يسال هى رمز للجسم وسلامان رمز للروح أو النفس . وسلامان يصير معلقًا بأيسال لطول بقائه معها . كالنفس عندما تحل فى الأبدان ، فتكون كارهة فى البداية لهذه الأجسام ، ولكنها بعد ذلك تتعود عليها وتكره فراقها ، ولكن لابد من هذا الفراق ، لكى تصعد النفس مرة أخرى إلى (المحل الأرفع) الذى معه هبطت فى بداية الأمر . وهكذا تنتهى قصة سلامان وأمسال بموت أيسال وصعود سلامان إلى سلمة الحكم وعرش الملك ، وهو كناية عن الصعود إلي علام الملأ الأعلى فى الرحلة الصاعدة للنفس .

انظر فى ذلك تأويل د / فتح الله خليف لقصة سلامان وأيسال فى (فلاسفة الإسلام) ص ١٦٧ ــ ١٦٩ .

(٤٦) انظر فى ذلك : د . فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ــ ص ١٢٦ .

(٤٧) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات : القسم الثانى ــ ص ٣١٩ ــ تحقيق د . سليمان دنيا .

(٤٨) ابن سينا : كتاب النفس ــ ص ١٨٤ ــ الطبيعيات ــ الشفاء .

(٤٩) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ١٨٥ .

(٥٠) ابن سينا : (رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها) تحقيق د . ثابت الفندى .

(٥١) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ٧ .

(٥٢) د / محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ــ ص ٢٩٦ ، دار النهضة ــ الطبعة الثانية ١٩٧٣ ــ بيروت ــ لبنان .

(٥٣) ابن سينا : رسالة فى القوى النفسانية ــ ص ٨ .

(٥٤) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ــ جـ ١ ص ١٢١ .

ورد أيضًا فى كتاب د / محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ــ ص ٢٩٩ .

(٥٥) ابن سينا : كتاب النفس من (الشفاء) ص ١٣ ــ تحقيق الأب جورج قنواتى .

(٥٦) ليس من السهل الإحاطة الكافية الشافية بمذهب ابن سينا فى التصوف فى مثل هذه الدراسة ــ ذات الطبيعة المدخلية ــ ويحتاج هذا الموضوع الهام إلى دراسة مستقلة . وبالفعل فلقد شعر عدد من دارسى ابن سينا إلى أهمية مثل هذه الدراسة ؛ ولذا فإننا نحيل القارئ إلى :

(أ) د . عبد الحليم محمود : التصوف عند ابن سينا .

(ب) الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا ، للدكتور أبو العلا عفيفى ، منشور فى الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ــ القاهرة ــ سنة ١٩٥٢ م .

(جـ) د / محمد على أبو ريان : مقالة عن ابن سينا فى تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ــ ص ٣٢٨ .

(٥٧) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ــ تحقيق د / سليمان دنيا ــ جـ ٣ ص ٢١٧ ــ الناشر عيسى البابى الحلبى وشركاه .

(٥٨) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ٢١٨ .

(٥٩) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ٢١٨ .

(٦٠) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ٢١٩ .
(٦١) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ٢٢١ .
(٦٢) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ٢٢٢ .
(٦٣) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ٢٢٥ .
(٦٤) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ٢٢٦ .
(٦٥) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ٢٢٨ .
(٦٦) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ٢٢٩ .
(٦٧) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ٢٣١ .
(٦٨) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ٢٣١ .
(٦٩) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ٢٣١ .
(٧٠) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ٢٣٢ .
(٧١) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ٢٣٣ .
(٧٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ــ الجزء الثالث ــ النمط العاشر ــ ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ ــ تحقيق د / سليمان دنيا .
(٧٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ــ الجزء الأول ــ الطبعة الثانية ــ ص ٣٤٣ ــ دار المعارف ــ مصر .
(٧٤) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ٣٥٠ .
(٧٥) ابن سينا : المصدر السابق ــ ص ٣٥٠ .
(٧٦) كانط : (نقد العقل النظرى الخالص) Critique of Pure Reason / tr . by
(٧٧) انظر د / محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ــ ص ٢٨٣ .
كذلك انظر : الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ــ ص ٤١ ــ ٥٨ بغداد ١٩٥٢ م .
(٧٨) انظر فى ذلك : رسالة الدكتوراه للدكتور / زكريا بشير إمام ، وعنوانها .
Temporalized Modal Syllogism and Avicenna Ann Arbour . Micro-films . (U . S . A)

أبو حامد الغزالي

« حجة الإسلام »

الإمام أبو حامد الغزالي

(١) حياته وتطوره الفكري :

محمد بن محمد بن أحمد الغزالى ، أبو حامد وحجة الإسلام ، شخصية فلسفية نادرة ، وذات سعة فى الفكر وفى السلوك يعز أن يوجد لها نظير فى الحياة .

(فإذا ذكر الغزالى ، فقد تشعبت النواحى ، ولم يخطر بالبال رجل واحد ، بل خطر بالبال رجال متعددون ، لكل واحد قدره وقيمته . يخطر بالبال الغزالى الأصولى الحاذق الماهر ، والغزالى الاجتماعى الخبير بأحوال العالم وخفيات الضمائر ومكنونات القلوب ، والغزالى الفيلسوف أو الذى ناهض الفلسفة وكشف عما فيها من زخرف وزيف ، والغزالى المربى ، والغزالى الصوفى الزاهد . وإن شئت فقل : إنه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره ، ورجل متعطش إلى معرفة كل شىء ، نهم إلى جميع فروع المعرفة) (١) .

لقب الغزالى بحجة الإسلام ، وهذا يعود (إلى ما منحه الله من ذكاء خارق ، وعقلية عظيمة ، وعلم نافع سخره للدفاع عن الإسلام وعن العقيدة الحقة ، ولما قام به من دحض أوهام الفلاسفة ، وبيان تهافتهم) (٢) .

(ولعل الغزالى قد استحق لقب حجة الإسلام ؛ لإنجاز ما لا يقل عظمة عن إنجازاته فى تجسيد أحسن ما فى التراث الفكرى والدينى والروحى والإسلامى . ذلكم هو إنجازه فى مجال المنهجية العلمية القرآنية وإضافة البعد الوجدانى الاستبصارى لها ، وتزويج هذا البعد الانكشافى النورانى بالبعد الفقهى القانونى الظاهرى الذى هو السمة المميزة لمدارس الفقه التى سبقته)(٣) .

(الغزالى ربما يكون أعظم فيلسوف أفرزه الإسلام ؛ لأنه الروح والفكر المتوقد والعقل الأصيل الفذ المبتكر الذى حاول أن يعبر عن النسق الفكرى

الإسلامى الأصيل . وسواء أنجح الغزالى فى ذلك أم لم ينجح ، فليس هنالك من شك أنه حاول محاولة رائدة ومتحررة إلى أبعد الحدود من أسر الفلسفة اليونانية) (٤) .

ويقول هنرى كوربان : (يمكننا التصديق طوعًا مع التحفظ تجاه بعض المبالغات ، أن هذا الخراسانى كان من ألمع الشخصيات ومن أنبغ المفكرين الذين ظهروا فى الإسلام) (٥) .

وقال دى بور : (إن أمثال الغزالى معضلة فى نظر الفلسفة ، فأشخاصهم حقائق روحية تحتاج إلى توضيح) (٦) .

(يعتبر الغزالى نسيج وحده فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، فقد كان صاحب نهج ومدرسة انفرد بها وتميز بها بين أقرانه ، فهو ربما كان الوحيد الذى وضع نهجًا كاملاً ومتكاملاً ، فلم يكتف مثل علماء الكلام والفلاسفة الذين سبقوه وعاصروه بانتقاد بعض المسائل الفلسفية التى كانوا يعالجونها ، بل إنه بنى صرحًا شامخًا فى الفلسفة ، يرتكز على أساس ينطلق من منهجية صارمة تبدأ بالشك فى المناهج والعقائد ، وتنتهى بمذهب متكامل فى الدين والأخلاق والفلسفة وعلم النفس) (٧) .لقد كانت حياة الغزالى كلها رحلة طويلة فى البحث عن الحب الإلهى ، وكل ما عدا ذلك فقد كان عرضيًا فى تلك الحياة ، وقديمًا قال الشاعر العربى :

أمر على الديار ديار سلمى أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
وما حب الديار شغفن قلبى ولكن حب من سكن الديارا

واستشهد الغزالى فى (المشكاة) بهذه الأبيات معتذرًا للذين يظنون الفناء أو يظنون الحلول فى لحظات الصفاء ومشاهدة الحق عز وجل :

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

(كانت فلسفة الغزالى صورة صادقة لحياته الشخصية ، وقد كان مجددًا ومبتكرًا ، ولم يكن مقلدًا مكررًا ، لقد كان يمثل الجوهر الروحى الصافى للإسلام ، وقد كانت نظرته للأمور ، نظرة دينية صادقة ، وكان الكشف

والنور الإلهى ، هو الضمانة الوحيدة لديه للوثوق بالأشياء ، وإن كان قد بدا للكثيرين أنه متناقض ، فقد كان هذا يعود إلى الحساسية العقلية المرهفة ؛ لأنه كان يمثل قمة الصراع بين العقائد والأفكار والمذاهب .

ولو كانت هناك سمة مميزة لحياة الغزالى العامرة ، فهى السعى الحثيث فى البحث عن الحقيقة والمعرفة منذ نعومة أظفاره وحتى يوم انتقاله إلى الرفيق الأعلى . فقد كانت حياته الكريمة بذلك تجسيدًا كريمًا رائعًا للحديث الشريف: « اطلب العلم من المهد إلى اللحد » وكان خلقه لذلك خلقًا نبويًا شريفًا وكان روحه رحمه الله روحًا نبويًا طاهرًا ، وكانت فطرته الفائقة لذلك فطرة حكيمة فلسفية ، وما الفلسفة إلا تلك النزعة التى تهفو على الدوام للحكمة وتعشقها فى شوق وكلف . ولقد كان لتلك الفطرة الفائقة المحبة للحكمة والعلم ، ذاكرة حافظة غريبة فذة ، وإرادة تذيب الحديد ، وفكر ثاقب متقد كالجوهرة الفريدة النادرة التى تتوهج بالليل والنهار . كما اتفق لها روح شفاف ونزعة تتوق إلى عالم الروح والملائكة والملأ الأعلى) (٨) .

(لقد كانت حياة الغزالى . . رحلة طويلة وشاقة فى البحث عن الحب الإلهى وكل ما عدا ذلك فقد كان ذريعة فقط لا غير) (٩) .

(٢) العصر الذى عاش فيه الغزالى :

عاش الغزالى فى العصر العباسى الرابع ، وهو العصر الذى اتسم بكثرة الأحداث السياسية وتعدد الاتجاهات الفكرية .

(فى ذلك الوقت كان يظل العالم الإسلامى نفوذان : النفوذ الفاطمى ، بمصر وبالمغرب ، وكان الفاطميون يريدون بسط نفوذهم على بلاد المشرق ، وهى منطقة النفوذ العباسى ، فبعثوا بالدعاة لنشر آرائهم وتوطئة لبسط سلطانهم ، وكان محور دعوتهم : أن الآفات التى نزلت بالمسلمين من تفرق الكلمة ، وضعف السلطان ، وخمود الشوكة ، يرجع سببها إلى تفرق الناس عن أئمتهم ، الذين يعرفون بواطن الشريعة وخافيها ، إذ إن دين محمد ليس هو ما دُوِّن بالكتب فقط ،وإنما هو علم خفى احتفظ به الله ، ولم يعطه إلا لشخص مقرب إليه معصوم من الخطأ ، هذا المعصوم هو إمامهم ، وهؤلاء الدعاة هم الباطنية ، ودعاة الفاطمية ورسلهم) (١٠) .

والباطنية فرق من الزنادقة الملحدين ، الذين جحدوا بكل شرع ودين

وأباحوا المحرمات ، وقد تصدى لهم الغزالى وبين فساد مذهب الباطنية فى كتابه (فضائح الباطنية) ، وقال عنهم فى كتابه (المنقذ من الضلال) :

(إنه لا حاصل عند هؤلاء ، ولا طائل لكلامهم) و (هؤلاء ليس معهم شىء من الشفاء المنجى من ظلمات الآراء ، بل هم مع عجزهم عن إقامة البرهان على تعيين الإمام ، طالما جاريناهم فصدقناهم فى الحاجة إلى التعليم وإلى المعلم المعصوم ، وأنه الذى عينوه ، ثم سألناهم عن العلم الذى تعلموه من هذا المعصوم ، وعرضنا عليهم إشكالات فلم يفهموها ، فضلاً عن القيام بحلها ، فلما عجزوا أحالوا على الإمام الغائب وقالوا : إنه لابد من السفر إليه . والعجب أنهم ضيعوا عمرهم فى طلب المعلم وفى التبجح بالظفر به ، ولم يتعلموا منه شيئًا أصلاً) (١١) . وهذا يدل على أن الغزالى كان متفاعلاً مع أحداث عصره ، إبان الخلافة العباسية فى ذلك الوقت الذى بلغت فيه درجة من الضعف ، وكثرت الدويلات واختلف الأمراء ، وهدد الزحف الصليبى بلاد المسلمين ، وقد كان (النفوذ الثانى هو العباسى اسمًا ، السلجوقى فى الحقيقة ؛ إذ غلبت السلاجقة الكبرى الدولة العباسية ، وملكت خراسان والعراق وفارس ، وحكمت هذه البلاد باسم الخليفة الذى ظل ببغداد ، وعاشر الغزالى أكثر ملوكها ، وهذه الدولة السلجوقية التى كانت تحت نفوذ العباسيين ، لم تسلم سلطانها لأعدائها الفاطميين ،بل عملوا على محاربتهم بسلاح من جنس سلاحهم ، فأسسوا دور العلم ، وشجعوا العلماء الذين يناصرونهم رأيهم ، ونشروا المدارس النظامية فى أواسط القرن الخامس الهجرى بخراسان والشام والعراق لتأييد مذهب الشافعى،مذهب العباسيين)(١٢) .

(٣) النموذج الغزالى بين المدح والقدح :

لا يقاس الفكر الإسلامى بالأنماط الأخرى من ألوان الفكر ؛ لأن أصله إلهى ربانى ، وكذلك الحضارة الإسلامية لا يمكن قياسها بالحضارات ذات المنشأ الإنسانى . ومن هنا كان القول بأن الغزالى يمثل فى الفكر الإسلامى ما يمثله أرسطو بالنسبة للفكر اليونانى قولاً غير دقيق ، وهو بالتالى قليل الدلالة على مكانة الغزالى عند المسلمين ، كما هو قليل الفائدة فى الإشارة إلى مرتبة الغزالى بين عمالقة الفكر الإسلامى .

ولعلنا نستطيع أن نعطى مؤشـراً أحسن ، فى الدلالة على منزلة الغزالى بين علماء الدين الإسلامى ، بالإشارة إلى ردود الفـعل التى أحدثها الغزالى من الناحية الفكرية والفلسفية وفى ساحة الفكر والدين والفلسفة عند المسلمين خاصة ، وعلـى مستوى الفكر الإنسـانى عامة . ولعلنا نستطيع تقـسيم تلك الانفعـالات والمواقف التى اتخـذها المفكرون ــ قدامى ومـحدثون ــ حـيال الظاهرة الغـزالية إلـى ثلاث اتجاهات (مـتابعـين فى ذلك د . عبـد الأميـر الأعسم):

* اتجاه مادح .
* اتجاه قادح .
* واتجاه واقعى معتدل .

الاتجاه المادح :

يمثل هذا الاتجـاه المؤرخون الأوائل ، الذين كـانوا أول من سجل سـيرة الغزالى الشخصية والفكرية ورصدوا تطوره الفكرى ، ونبوغه ومكانته الفريدة بين علماء الإسلام ، والتأثير الكبيـر الذى أحدثه فى الحياة الروحية والفكرية لجماهيـر المسلمين ، منذ نشر كتاب (الإحياء) والمحـاضرات التى ألقاها فى المدارس النظامـية فى كل من بـغداد ونيـسابور . كـما يمثـله التيـار الشعـبى الصـوفى، الذى يرى فى الغـزالى حـجة الإسـلام ومـجـدد الدين والمدافع الجسـور عن عقيـدة أهل الكتاب والسنة. هذا الاتجـاه الذى يرى فى الغزالى وليًا من أولياء الله العارفين الواصلين ، الذين لا يجوز التعرض لهم إلا بكل تبجيل وإلا حلّت لعنة الله وعذابه ــ فى الدنيا والآخرة ــ على كل من تسول له نفسه التعرض للغزالى بشر أو سوء .

لقد اهتم بسيرة الغزالى الكثـيرون من المؤرخين ، قدامى ومحدثين ، أما القدامى من كتاب سيـرة الغزالى ، فيتقدمهم الجوينى نفـسه والذى كان يشير إلى نبوغ الغزالى، ولما يزل الغزالى تلميذًا جالسًا بين يديه، ثاويًا تحت قدميه.

فقد رُوى أن الجوينى كان كثير التبجح بتلمذة الغزالى على يديه ، وأخذه العلم عنه . فكان يشير إليه ويتنبأ بنبوغه المبكر ويقول عنه :

ــ الغزالى بحر مغدق (أو مغرق فى بعض الروايات).

ـ « والكيا » أسد مخرق .

ـ « والخوافى » نار تحرق . (وهؤلاء هم تلاميذه البارزون ، إلى جانب الغزالى) .

وبالطبع لم تخب نبوءة الجوينى فى الغزالى . وينقل أن الجوينى قد بدأ فى آخر أيامه يشعر بغيرة شديدة من نبوغ الغزالى الملفت ، ومن توهج ذكائه المبكر ، وشدة مقدرته الفائقة فى التحصيل والفهم ، وعندما ألف الغزالى (المنخول فى علم الأصول) وهو لما يزل طالبًا للعلم فى نيسابور تلميذًا على الجوينى ، ثاويًا فى أكاديميته ، قال له الإمام الجوينى ـ فى صوت لا يخلو من عتاب وغيرة وحزن :(لقد دفنتنى وأنا حى ، هلا صبرت حتى أموت!) (١٣) .

ومن الذين أكثروا من الثناء على الغزالى من القدامى صاحب كتاب (السياق لتاريخ نيسابور) (أبو الحسن عبد الغافر بن إسماعيل الفارسى)(١٤) المتوفى سنة ٥٢٩ هـ ، وأبو الحسن عبد الغافر بن إسماعيل هذا ، قد عاصر الغزالى وهو أول من أرخ لحياة الغزالى ، وعنه أخذ ابن عساكر المتوفى سنة ٥٧١ هـ . وعن عبد الغافر هذا ، وعن ابن عساكر ، أخذ كل المتأخرين أخبارهم عن سيرة الغزالى .

نقل ابن عساكر عن أبى الحسن عبد الغافر بن إسماعيل الفارسى قوله عن الغزالى : (محمد أبو حامد الغزالى ، حجة الإسلام والمسلمين ، إمام أئمة الدين من لم تر العيون مثله لساناً ، وبيانًا ، ونطقًا ، وخاطرًا ، وذكاء وطبعًا. ولد فى طوس عام ٤٥٠ هـ وتلقى بطوس تعليمه الابتدائى وحفظ القرآن وعلوم اللغة العربية وهو لم يبلغ العاشرة من عمره ، ثم انتقل إلى جرجان وأخذ طرفًا من الفقه عن الإمام أحمد الراذكانى ثم قدم نيسابور مختلفًا إلى درس إمام الحرمين فى طائفة من الشبان فى طوس . وجد واجتهد حتى تخرج عن مدة قريبة ، وبزّ الأقران وحمل القرآن ، وصار أنظر أهل زمانه ، وأوحد أقرانه فى أيام إمام الحرمين) (١٥) .

ومن الذين دونوا سيرة الغزالى فى فترة مبكرة جدًا صديقه وتلميذه أبو بكر بن العربى المتوفى سنة ٥٤٣ هـ ـ وهو صاحب القولة الشهيرة :

(شيخنا أبو حامد الغزالى دخل فى بطن الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج منها فما قدر) ،ونجد فى كتاب (القواصم والعواصم) معلومات قيمة عن حياة الغزالى وتطوره الفكرى والروحى .

ونقل الواسطى ـ محمد بن حسن ـ فى مخطوطته التى نشرها الدكتور عبد الأمير بن الأعسم (١٦) عن أبى بكر بن العربى الحكاية الطريفة التالية :

(لقيت الغزالى فى البرية ، وعليه مرقعة ، وبيده ركوة وعكاز فقلت له: أليس تدريس العلم ببغداد خير من هذا يا إمام ؟ فنظر إلىّ شزرًا وقال : لما بزغ بدر السعادة ، فى سماء الإرادة ، ودنت شمس الوصول ومعارف الأصول :

تركت هوى ليلى وسعدى بمعزل　　وعدت إلى تصحيح أول منزل

ونادت بىَ الأشواق مهلاً فهذه　　منازل من تهوى رويدك فانزل).

وإذا صحت رواية محمد بن حسن الواسطى هذه ، فيكون اللقاء بين أبى حامد وتلميذه السابق أبى بكر بن العربى قد تم قبل عودة الغزالى من عزلته فى الشام والقدس . ويجوز أن يكون قد لقى الغزالى فى دمشق أو بيت المقدس. والصورة التى رسمها أبو بكر بن العربى للغزالى فى فترة التنسك والانقطاع صورة طريفة ، ولكنها متوافقة عمومًا مع الأخبار المتواترة عنه فى تلك الفترة التى قضاها هائمًا على وجهه فى الآفاق ، متخفيًا عن الناس ، ومتنكرًا فى زى فقير هندى أو متسول .

وليس من العقل أن نبالغ فى التشنيع على الغزالى ـ كما فعل د/ زكى مبارك فى كتابه (الأخلاق عند الغزالى) ـ بسبب هذه العزلة التى فرضها على نفسه ، فلابد أن تكون لديه أسباب قوية وأشواق روحية يصعب على الإنسان الغريب فهم دوافعها الحقيقية . ولكن الإنسان العاقل لابد له أن يتوقف هنا ويتعجب عن طبيعة تلك الأشواق التى دفعت أستاذًا جامعيًا فى قمة المجد والثراء العريض والجاه والدعة فى العيش الرغيد ، أن ينبذ كل ذلك ويهيم على وجهه فى الفلوات؛ لابد أن يكون لذلك دافع أقوى من دوافع

المال والجاه والمنصب الرفيع والأولاد والأهل .

قال أبو فراس الحمدانى :

(تهون علينا فى المعالى نفوسنا ومن يطلب الحسناء لم يغلها المهر)

وقال شاعر آخر :

(أذل لكم ـ يا عبده ـ فيما هويتمو وإنى إذا ما رامنى غيركمو صعب)

فقد ذكر الغزالى فى (المنقذ) أن مرامه أصبح الإخلاص فى الدين والقرب من المولى عز وجل ، وأنه فى سبيل هذه الغاية كان على استعداد لفعل كل شىء ، ومن أجل هذا خرج عن أولاده ، وعن جاهه وسلطانه ، وعن ماله ، وسافر إلى الله ذاهبًا إلى القرب من جنابه متعرضًا لنفحاته ومشاهدًا لجلاله . ذلك بعد أن تبين له وهو على قمة المجد والشهرة فى بغداد أنه ليس من الإخلاص فى الدين على شىء ،وانفتح عليه باب عظيم من الخوف من عذاب الله يوم القيامة .

ومن الذين بالغوا فى الإشادة به من القدامى كل من السبكى والزبيدى والنواوى المتوفى سنة ٦٧٦ هـ .

قال الزبيدى (١٧) : (إنه لو كان نبى بعد النبى لكان الغزالى) .

وقال الإمام النواوى عن (إحياء علوم الدين) : (كاد الإحياء أن يكون قرآنًا) (١٨) .

وليس هنالك من شك أن (إحياء علوم الدين) للغزالى من أكثر الكتب المقروءة فى التراث الإسلامى ، يتضح هذا من كثرة الاختصارات والشروح والتعليقات على كتاب (الإحياء) وربما كان (الإحياء) أكثر كتاب دينى مقروء بعد القرآن وكتب الحديث ، وأما تأثير (الإحياء) فى العقل الإسلامى، فيصعب الإحاطة به،ولكنه من المقطوع به أنه من أعظم الكتب شأنًا وتأثيرًا على العقلية الجمعية للمسلمين منذ أن نشر وإلى اليوم .

ويستند هذا الرأى المؤيد للغزالى على ولاء جماهيرى واسع للإمام الغزالى وسط عامة المسلمين ، وخصوصًا المتصوفين منهم ؛ لأن الغزالى دافع

عن عقيدة أهل السنة والجماعة أمام المعتزلة والشيعة والفلاسفة ، وعن المذهب الشافعى والمذهب الأشعرى حتى سمى بالشافعى الثانى ، ولعلنا نستطيع أن نسميه بالأشعرى الثانى أيضًا ؛ وذلك لأنه مكن للمذهب الأشعرى ، ودحض الفكر المعادى له ، وأبان تهافت العقلانية اليونانية ، متمثلة فى مدرسة الفلاسفة الأرسطيين من المسلمين ، وكذلك أيضًا العقلانية الإنسانية متمثلة فى أنصار وعلماء المعتزلة .

ويتخذ الولاء الجماهيرى للغزالى ــ خاصة فى أوساط المتصوفين ــ صورًا عنيفة من الإيمان الراسخ بأنه ولى من أولياء الله الصالحين ، إلى جانب أنه حجة الإسلام ومجدد الدين على رأس المائة الخامسة من الهجرة ؛ ولذلك ساد فى أوساط هذه الجماهير ــ الموالية والمحبة له أشد الحب ــ أن كل من يتعرض للإمام الغزالى بسوء فإنه يصيبه أشد أنواع العذاب والتنكيل الإلهى .

ألم يأت فى الحديث الشريف : « من عادى لى وليًا ، فقد آذنته بحرب منى » .

وألم يأت فى التنزيل الحكيم فى القرآن الكريم : ﴿ **ألا إنَّ أولياء اللّه لا خَوْفٌ عَليهِمْ ولا هُم يَحزَنُونَ** ﴾ ؟

وجاء أيضًا : ﴿ **إن اللَّهَ يُدافع عن الّذينَ آمنوا إنَ اللَهَ لا يُحبُّ كُلَّ خَوّانٍ كَفُورٍ** ﴾ .

الاتجاه القادح :

عُرف هذا الاتجاه من أول يوم ظهر فيه كتاب (إحياء علوم الدين) ، فقد تعرض (الإحياء) لأول ظهوره لعاصفة من النقد والتجريح ، مما اضطر الغزالى نفسه أن يؤلف كتابًا فى الدفاع عن (الإحياء) . فكان كتاب (الإملاء على إشكالات الإحياء) . ولقد كانت المعارضة (للإحياء) ــ ولكتب الغزالى عامة ــ على أشدها فى الأندلس ، وتعليل ذلك ربما كان تدخل الغزالى فى الحياة السياسية هناك وفى المغرب العربى عمومًا وموقفه المؤيد ليوسف بن تاشفين فى مقابل أعدائه من بين آل تومرت ، مما كان له أثر من دون شك فى إثارة خواطر آل تومرت وحلفائهم ضد الغزالى وضد كتبه ، وكان عاملاً من العوامل التى أدت إلى إحراق كتب الغزالى ومن بينها

(الإحياء) بأمر من قاضى قرطبة [١٩] ، إلا أن ظروف إحراق تلك الكتب ما زالت غامضة إلى اليوم : فمن ناحية فبعض الروايات تزعم أن ابن تاشفين هو الذى أحرقها ، ومن ناحية أخرى ، فإن بعض الروايات تقول : إن أبن تومرت هو الذى شهد شخصيًا إحراق تلك الكتب ، وكل من الروايتين يصعب تصديقه ؛ لأن ابن تاشفين كان قد تلقى سندًا سياسيًا وفقهيًا من الغزالى ، وابن تومرت يقال : إنه من تلاميذ الغزالى ـ المباشرين أو غير المباشرين ـ وأنه كان شديد الحب للغزالى (الأعسم ١٩٨١) .

ويمكن اعتبار تلميذ الغزالى أبى بكر بن العربى من نقاد الغزالى ، إلا أنه كان معتدلاً فى نقده لشيخه القديم ، وكان هذا النقد لا يخلو من عاطفة واعتدال ، وهذا أمر طبيعى لتلميذ فى مواجهة بعض الاتجاهات التى لا يوافق عليها من آراء أستاذه . ويمكن بذلك وضع أبى بكر بن العربى أيضًا فى الفرقة الواقعية المعتدلة إزاء أفكار الغزالى . ومن الذين اتخذوا موقف المعارضة الصريحة لآراء الغزالى ابن الجوزى [٢٠] المتوفى سنة ٥٩٧ هـ . ويكون ابن الجوزى بذلك من أوائل الذين حملوا لواء المعارضة لأفكار الغزالى عمومًا ولمدرسة (الإحياء) خاصة .

ومن الذين حملوا لواء المعارضة لأفكار الغزالى ولمدرسة (الإحياء) بوجه خاص ، الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم . ولقد جاء هجوم المدرسة السلفية ، التى يمثلها هذان الإمامان الجليلان ، فى ثنايا معارضتهم للمذهب الأشعرى باعتباره لا يشكل تجسيدًا أمينًا وكاملاً لآراء أهل السنة والجماعة ، كما يدعى الأشعريون أنفسهم ، وكما تؤمن جمهرة من المسلمين المؤيدين لذلك المذهب . أما فى الأندلس والمغرب العربى ، فكذلك كانت المعارضة لأفكار الغزالى فى (الإحياء) منبعثة من جماعة أهل الحديث وأهل السنة السلفيين ، والسبب فى ذلك سبب واضح هو أن (الإحياء) يكتظ بالأحاديث الضعيفة ـ والموضوعة أحيانًا ـ وذلك فى أبواب الترغيب والترهيب خاصة . ولقد وجد أهل الحديث وجماعة من السلفيين ، عادة الغزالى فى إيراد الأحاديث الضعيفة أمرًا يدعو للصدمة والغضب ، كما رأوا فيه بادرة خطيرة قد تؤدى إلى تحريف الإسلام . ومما أجج هذه الثورة ضد

(الإحيـاء) أن النسخ التى وصلت المغرب كـانت قليلة ، أضف إلى ذلك قلة معـرفة أهل الأندلس والمغرب لشخـصية الغـزالى عمومًا ، ولكتبـه الأخرى خـاصة ، مما جـعل معظم الـناس يستندون فى حكـمهم عن الغـزالى على السماع، وعلى الرواية والرواة . ومن جانب آخـر ، ربما عمد الفريق الذى تضرر من مسـاندة الغزالى الدينية والأدبية ليوسـف بن تاشفين ، إلى تأجيج نار العداء ضد الغزالى وهذا يدعم الرواية التى تقـول: إن محمد بن تومرت ـ بالرغم من تلمذته السالفة على الغزالى فى بغـداد إن كانت صحيحة ـ قد لعب فى الواقع دورًا فى تصـعيد المـعارضة والعـداء للغزالى ولكتـبه عـامة (والإحياء) خاصـة ،وأنه شهد بنفسه حرق (الإحيـاء) وباقى كتب الغزالى فى قرطبة .

وينبـغى أن نذكـر أيضًا مـعـارضـة ابن رشـد لفكـر الغـزالى الفلسـفى (وللتهـافت) خاصة ، وكذلك معـارضة ابن طفيل صاحب كـتاب (حى بن يقظان) الذى ذهب إلى القـول :إن الغـزالى مفكر مـضطرب ومـتناقض فى نفس الوقت (يربط فى موضع ، ما يحل فى آخر) [٢١] ،وذلك بالرغم من تأثر ابن طفيل واقـعيًا بالغزالى فى (حى بن يـقظان) . ومن الذين تطرفوا فى إبداء العداوة والبـغضاء للغزالى ، من أهل المغـرب العربى المارزى وأبو الوليد الطرطوشى اللذين ذهبـا إلى حد رميه بالمروق والـزندقة والإلحاد . . ولقد أشرنا إلى آرائهم فى شىء من التـفصيل آنفًا . وكانوا بذلك فى الطرف الأقصى للاتجاه المؤيد للغـزالى والذى كان يراه وليًا من الصالحين ، بل وفى منزلة أنبياء بنى إسرائيل على أيام موسى بن عمران وعيسى ابن مريم[٢٢] .

أما المحـدثون الذين يعـارضون المدرسـة الغزاليـة فى العصـور الحديثـة والمعـاصرة ، فـيأتى على رأسـهم بلا ريب الدكتـور / زكى مبـارك ــ رائد المدرسة النقدية فى الدراسات الغزاليـة فى هذا القرن العشرين . والدكتور / زكى مبارك نفسه مدين فى هذا الاتجاه لأسـتاذه فى الجامعة المصرية الدكتور / منصـور فهـمى الذى نال الدكتـوراه من جـامعـة باريس برسالة عن الإمـام الغزالى. ويعـتبر كتاب الدكـتور / زكى مبارك (الأخـلاق عند الغزالى) ــ برغم هفـواته الكثـيرة وتحـامله الكبير عـلى الغزالى ــ مـرجـعًا مهـمًا فى

الدراسات الغزالية الحديثة . ويرتكز الدكتور / زكى مبارك فى دراسته (الأخلاق عند الغزالى) بصفة خاصة على (الإحياء) وعلى التعاليم الأخلاقية عند الغزالى بوجه أخص .

الاتجاه الواقعى المعتدل :

لا يهتم هذا الاتجاه ، أن يعمد إلى تقييم مسبق لفكر الغزالى ومنهجيته . ولكنه يرجى ذلك حتى يتمكن من القيام بدراسات وأبحاث معتبرة عن جذور ومصادر التفكير الروحى والفلسفى عند الغزالى ، وعن الرؤية والدوافع الأصيلة التى حفزت مسراه الروحى والفكرى ، وعن الأهداف البعيدة التى كان يرمى إليها وهو يكتب ما كتبه ويؤلف ما ألف . وهو اتجاه لا ينساق مع العواصف الهوجاء ، وغير المعلنة ، سواء أكانت هذه العواصف من النبل أو الخسة بمكان .

ومن هذا المنطلق ، فإن الهدف الأول للاتجاه الواقعى هو الوصول إلى صورة حقيقية ومطابقة بقدر الإمكان ، لشخصية الإمام الغزالى كما عاشها هو لا كما ينسجها تعاطف المادحين المؤيدين أو تباغض القادحين المعارضين، وهذا الهدف ليس أمرًا بسيطًا أو ميسورًا فيما يتعلق بالغزالى خاصة ؛ لأنه ليس هنالك من شخصية فى الفكر الإسلامى تضاربت فيها الآراء ، وتحيرت فيها عقول الدارسين ، كالإمام الغزالى ، ومنذ الوهلة الأولى لظهور نجمه فى سماء الفكر الإسلامى فى القرن الخامس الهجرى .

ولعله مما يساعد كثيرًا على تبين صورة حقيقية ومطابقة بقدر الإمكان لشخصية الغزالى ــ كما كانت ، ولحياته كما عاشها ، وتفكيره كما جسده فى كتبه الصحيحة ــ أن نلجأ إلى تبين صورة دقيقة لسيرته الذاتية ، ولتطوره الفكرى ، وأن نشير إلى الدراسات التى نظرت فى مؤلفاته الكثيرة وصنفتها، إلى ما هو مقطوع بصحة نسبته للغزالى ، أو مشكوك فيه ، أو مقطوع بانتحاله ودَسِّه عليه . ولن نحاول فى هذه الدراسة إعطاء ترتيب مستقل لهذه المؤلفات،ولكننا سوف ننتخب ما نراه أقرب إلى الصواب من الدراسات الوافية التى فاضت فى هذه المسألة .

ولقد اعتاد الدارسون للسيرة الذاتية لعظماء المفكرين أن ينظروا إلى ثلاثة عوامل :

(١) الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية ... إلخ ـ للعصر الذى عاش فيه هذا المفكر ، مع إعطاء اعتبار خاص لعامل النبوغ والعبقرية والإبداع، الذى تميز به هذا المفكر ـ هذا العامل الذى يصعب إرجاعه إلى العصر أو البيئة ، والذى هو أمر خارق للعادة ، ويمثل طفرة إبداعية جديدة ، وإضافة مبتكرة لما هو كائن وقائم .

(٢) السيرة الذاتية للمفكر ، وأهم الأطوار التى مر بها فى حياته ، وأهم المؤثرات والأحداث والوقائع والتجارب التى تعرض لها،وكذلك التطور الفكرى الذى صاحب تلك المراحل ، والأحداث والوقائع والتجارب والمؤثرات .

(٣) والعامل الثالث هو النظر فى الآثار التى خلفها وراءه ، من مؤلفات وكتب كتبها هو نفسه ، أو كتبت عنه بواسطة آخرين ، أو إشارات إليه فى كتب السير والتواريخ .

ومن حسن الحظ ، أننا نملك لوحة لتطور الغزالى الفكرى تعبر أحسن التعبير عن نوع الحياة الفكرية التى كان يعيشها ، كتبها بنفسه ، نشير هنا إلى كتابه الرائع (المنقذ من الضلال) .

(والمنقذ من الضلال) مفيد جداً فى الإشارة إلى المعارك الفكرية الضارية التى خاضها الغزالى ضد الفرق الأخرى، وضد التيارات الفكرية التى كان يعارضها ، من باطنية ، ومعتزلة،وشيعة إمامية (التعليمية) ، وفلاسفة ، وغيرهم . وهو بذلك يعطينا صورة دقيقة للظروف الفكرية والسياسية التى كانت سائدة فى عصره ، خاصة الكفاح ضد الباطنية الإسماعيلية . هذا بالإضافة إلى الصورة الواضحة المشرقة التى يبرزها (المنقذ) لتطور الغزالى الفكرى ، وأهم المراحل التى مر بها نماؤه وتكوينه . وإن كان (المنقذ) لا يسعفنا كثيراً فى بعض مسائل السيرة الذاتية للغزالى . فلا نجد فيه مثلاً تواريخ محددة ، لهذه السيرة ولا تواريخ لأهم الفترات التى عاشها ، أو المدن التى زارها أو استقر فيها ، ولا فترات محددة لانتقاله فى البلدان ، واستقراره وإقامته فيها . وتظل هنالك فجوات هامة فى هذه السيرة الذاتية . وبسبب هذه الظاهرة ، تظل أيضاً بعض مراحل تطوره الفكرى

يكتنفها الغموض والضبابية . فنحن لا نعرف على وجه التحديد ، متى بدأ شكه العظيم الذى هو بلا شك المفتاح الأول لعبقرية الغزالى وتفرده. هل حدث هذا الشك وهو لا يزال فى نيسابور تحت أقدام شيخه العملاق إمام الحرمين الجوينى ؟ أو حدث هذا الشك وهو فى كنف الوزير نظام الملك فى المعسكر خارج بغداد ؟ أم أنه حدث له وهو يشتغل بالتدريس وبالأستاذية فى نظامية بغداد الغراء ، ويصل فى ذلك إلى ذروة المجد والشهرة؟ إن تحديد هذه النقطة مهم جداً ؛ لأنها تمثل ــ فى رأيى ــ نقطة الانطلاق نحو العبقرية ، ونحو الظاهرة الغزالية المتفردة ، وعلى تحديد هذه النقطة يتوقف تحديد عدد من المسائل الأخرى ــ فى رأيى . كذلك فإنه من دون تحديد هذه النقطة بالذات ، يصعب على الباحث إجراء تقييم موضوعى لعبقرية الغزالى الفلسفية وقياس هذه العبقرية، وتقدير مرتبتها بين أساطين الفكر الفلسفى العالمى . لقد حاول بعض الدارسين للغزالى ــ خاصة المستشرق كارادوفو ــ التقليل من قيمة التجربة الشكية التى تعرض لها الغزالى. وخلص من ذلك إلى تقليل القيمة الأصيلة للغزالى كفيلسوف رائد متفرد . كما ذهب آخرون إلى القول بأن الغزالى لم يشك فى المسائل الجوهرية المتصلة بالعقائد ، ولم يكن شكه إلا شكًا سطحيًا ، فيه قدر كبير من التكلف والتصنع . . وهذا فى الواقع ــ هو بعض ما ذهب إليه كارادوفو . ومن المسائل المهمة أيضًا مسألة الشيوخ الذين كانوا أوسع تأثيراً على شخصية الغزالى وتفكيره . فلقد ذهب بعض الدارسين إلى القول بأن الفارمدى كان شديد التأثير على الغزالى ، والفارمدى هو واحد من المتصوفة الذين بلغوا من التصوف (مرحلة سمحت له بأن يفسر أصوات أجنحة جبرائيل وهو من أوهام الصوفية وهم غارقون فى أحوالهم . والفارمدى لم يكن فى الحق أستاذًا للغزالى فحسب ، بل صاحب طريقة أطلع الغزالى على الكثير من أساليبها ، ثم تشبع بكثير من تعاليمها .

ولعل من أخطر آثار الفارمدى فى الغزالى متصوفًا ، متابعته فى الدفاع عن الحلاّج ومع أن الحلاّج صاحب فكرة الحلول . . . فقد دافع الغزالى عنه. . .) (٢٣) .

ولنا عدة ملاحظات على رأى د . الأعسم هذا :

أولاً : لم يكن الفارمدى من الطبقة الأولى من شيوخ الغزالى . والدليل على ذلك هو أن الغزالى لم يذكر اسمه ضمن القائمة الممتازة من شيوخه الذين ذكرهم فى (المنقذ) .

ثانيًا : ليس صحيحًا أن الغزالى أيد المواقف الحلولية للحلاّج ، وليس صحيحًا أيضًا أنه تبنى الدفاع عن تلك المواقف . والذى فعله الغزالى فى هذا الصدد ليس أكثر من مجرد الاعتذار للحلاّج أنه ـ وهو يتفوه بتلك الشطحات ـ كان تحت تأثير حالة من السكر والهيام فى محبة الخالق عز وجل . . . وأن الأقوال الصادرة عن حالات السكر أحق (أن تُطوى لا أن تُحكى) ، ولم يكن الغزالى موفقًا أبدًا فى إبداء هذا الاعتذار ، نيابة عن الحلاّج . وكان الأجدر به ألا يعتذر للحلاّج؛ لأن الحلاّج ـ حتى فى حالات صحوه ـ كان يصر إصرارًا غريبًا على التمسك بآرائه الحلولية ، ولم يتراجع عنها حتى آخر لحظة ، ولم يردعه عن المجاهرة بها حتى خطر الموت الماثل . فلقد ذكر ابن العطار (٢٤) أن الحلاج واجه الموت والتنكيل برباطة جأش وشجاعة نادرتين، فلقد كان يبتسم ، ويدعو لجلاديه بالعفو والمغفرة ، ولم يتزعزع عن عقائده قيد أنملة .

ثالثًا : هنالك من الشيوخ المتصوفة من كان أظهر تأثيرًا على الغزالى ، بما لا يقارن بتأثير الفارمدى ، منهم شيخه المباشر الإمام الجوينى ومنهم الحارث المحاسبى ، ولا شك أن تأثير الجوينى على الغزالى كان تأثيرًا رهيبًا :

(١) فعلى يديه صار الغزالى شافعيًا وأشعريًا وأصوليًا فى الفقه .

(٢) وعليه درس الفلسفة والمنطق وعلوم الأوائل لأول مرة ، واكتسب منه حبه للجدل المنطقى ، وعقلانية جدلية صارمة ، لا تترك خيارًا فكريًا إلا نظرت فيه وسبرت غوره .

(٣) ومنه اكتسب الغزالى ما يسمى (بالتصوف السنى) ، وهو التصوف الذى يتأسى بتصوف السلف الصالح من آثار الرسول ﷺ وأصحابه والتابعين، وهو التصوف الذى يتجنب شطحات الصوفية الحلولية والاتحادية، ويلتزم جانب الكتاب والسنة المحمدية .

(٤) وعن الجـوينى اكتـسب الغزالى مـهـارات التأليف والكتـابة ، وفن التدريس والمناظرة حتى بلغ من ذلك شأوًا بعيدًا . فلقد كان الجوينى ــ رحمه الله ــ عالمًا علامة وأستاذًا أكاديميًا من الطبقة الأولى ، وكان ذا قريحة حادة ، وذاكرة حـافظة ، وطلب العلم وجاب الآفاق وذهب إلـى مكة والمدينة وأقام فيهما ما شاء الله لـه أن يقيم ، حتى تلقى علوم أئمة الحرمين وصار فى ذاك من الراسخين ، إضافة إلى نزعته نحو كل ما هو طريف وجديد . وربما كان الجوينى أول من جـمع بين المذهب الشافعى والمذهب الأشعـرى ومزج ذلك وأكسبه نصاعـة بما اشتهر به من عقلانية قاطعة صـارمة ، تلك العقلانية التى هى الثمـرة المميزة ، للتـوفر مدة طويلة فى دراسـة العلوم الشرعيـة واللغوية الفلسفية والمنطقية .

ولو كان الجـوينى شيخًا عاديًا ، لما ترك فى الغـزالى ما ترك من آثار ، وربما ضاعت فـرص كبيـرة على الغزالى . تلك الفرص التى كـان لها الأثر الأكـبـر فى نموه الفكرى والعلمى ، ولسنا نـبالغ كـثـيـرًا إذا قلنا : إنه لولا الجوينى لما كان الغزالى ، والله أعلم .

ولقد حاول بعض الدارسين أن يقللوا من تأثيـر الجوينى على الغزالى ، ورجحوا أن تأثير البـيئة الصوفية الأولى التى عاشـها الغزالى فى منزل والده المتصوف ، وكذلك منزل الوصى الصوفى الذى تولى أمره بعد وفاة والده ، كانت أكبـر أثرًا فى حياته وتطوره الفكرى ، وفى جنوحه نحـو التصوف فى آخر مراحل حياته . ولكن الدراسـة المتأنية للغزالى ، لا تعطى تلك المرحلة الابتدائية فى حـياة الغزالى كل ذلك التأثير الذى ملك عليه نفـسه . فلم يعد الغزالى إلى التصوف بنزعة وجدانية تلقائية ، ولكنه عاد إليه بعد أن ذهب كل مذهب ، وخـاض غمـار كل طريقة ورأى وسلك المـسالك كلهـا ، وجادل الفرق جميعها ، كمـا تشهد بذلك قصته التى رواها فى (المنقذ) . إذن لقد رجع الغزالى إلى التصوف ، نتـيجة لرحلة قاسية فى البحث عن الحـقيقة ، وهو فى مـرحلة النضج والوعى الكامل . وهى مـرحلة لا تكوّن انطباعـات المرحلة الابتدائية إلا نزرًا يسيرًا منها .

ومن بعد الجوينى ، فلقد كان تأثير الغزالى بالحارث بن أسد المحاسبى ،

المتوفى سنة ٢٤٣ هـ تأثراً عظيماً . والمحاسبى [٢٥] من الذين عاصروا الإمام أحمد بن حنبل ، وكانت له معارك ومناظرات معه ، كما ترجم له السبكى فى طبقات الشافعية ، وخلص إلى القول: أن المحاسبى من الآخذين عن طبقة الشافعى ، إن لم يكن من الآخذين عليه بالذات .

والغزالى مدين بالكثير جداً للحارث المحاسبى هذا ، فربما كان الحارث المحاسبى ، أول من كتب مذكرات عن حياته وتطوره الفكرى فى الإسلام . والذى يقرأ مقدمة كتابه الخالد (الوصايا) أو (النصائح الدينية والنفحات القدسية لنفع جميع الرعية) يتذكر (المنقذ) على الفور . يقول المحاسبى فى الصفحة الأولى من (الوصايا) :

(فقد انتهى البيان إلى أن هذه الأمة تفترق على بضع وسبعين فرقة ، منها فرقة ناجية ، والله أعلم بسائرها ، فلم أزل برهة من عمرى أنظر اختلاف الأمة ، وألتمس المنهاج الواضح ، والسبيل القاصد ، وأطلب من العلم والعمل ، وأستدل على طريق الآخرة بإرشاد العلماء ، وعقلت كثيراً من كلام الله عز وجل بتأويل الفقهاء، وتدبرت الفقهاء وتدبرت أحوال الأمة، ونظرت فى مذاهبها وأقاويلها، ففعلت من ذلك ما قدر لى ، ورأيت اختلافهم بحراً عميقاً ، غرق فيه ناس كثير ، وسلم منه عصابة قليلة .

رأيت كل صنف منهم يزعم أن النجاة لمن يتبعهم وأن المهالك لمن خالفهم .

فتفقدت فى الأصناف نفسى ، واسترشدت العلم وأعملت الفكر ، وأطلت النظر ، فتبين لى من كتاب الله وسنة نبيه ، وجماع الأمة ، أن اتباع الهوى يعمى عن الرشد ويضل عن الحق ، ويطيل المكث فى العمى، فبدأت بإسقاط الهوى عن قلبى ووقفت عند اختلاف الأمة مرتاداً لطلب الفرقة الناجية) [٢٦] .

والشبه بين هذا الاستهلال لكتاب (الوصايا) للمحاسبى ، وبين استهلال (المنقذ) أوضح من أن يحتاج إلى بيان :

(١) فالموضوع والإشكال واحد فى الاستهلالين : هنالك فِرَقٌ كثيرة

تفرقت فيهـا الأمة الإسلامية ، ولكن الرسول ﷺ قد بين أن الفـرقة الناجية واحدة ، من بين هذه الفرق ،وكل الفرق الأخـرى فى النار ، فكيف السبيل إلى معرفة الفرقة الناجية ؟

(٢) والمنهجية فى الفقرتين أيضًا تكاد تكون منهجية واحدة :

أ ــ الاعتصام بكتاب الله ، وسنة نبيه وإجماع الأمة .

ب ــ إعمـال النظر والتفكر ، والتـأمل الفاحص المسـتقل ، وإعـمال الفكر والمنطق .

جـ ــ اللجوء إلى تطهير القلب عن الهوى وإعماره بتقوى الله .

(٣) وبعد اعتـماده تلك المنهجية العـلمية الصارمة ، يأخـذ المحاسبى فى النظر فى مزاعم تلك الفرق ، حتى يتـبين المحق منها والمبطل ، وحتى يأخذ الحق الذى هو عند كل فرقة ، ويرفض الباطل . على أن تحكّم تلك المنهجية فى هذا البـحث . وهذا هو مـا فعله الإمـام الغـزالى ، حسـبـما جـاء فى اعترافاته الشهيرة فى (المنقذ من الضلال) ، مما يؤكد عظم التأثير الذى كان عليه من قبل الحارث بن أسد المحاسبى .

كذلك كـان المحاسبى من الذين يؤمنون بـأن للقرآن باطنًا وظاهرًا ، وأن باطن القـرآن لا ينكشف إلا للخـاصة مـن ذوى القلوب المخمـولة الرقـيقـة الصافية . ومن هنا تأكدت الطريقة القلبية الذوقية ، طريقًا إلى المعرفة الباطنية وهى المنخول واللباب من المعرفة الحقة اليقينية . ولابد أن الغزالى أخذ الكثير من النظرية الذوقية القلبية من المحاسـبى ، بينما وقف شيخ الفقه الظاهرى ــ الإمام أحـمد بن حـنبل ــ موقـفًا متـحفظًا من الطريق الذوقى للـمعـرفة . وبالرغم من أنه لم يعلن بطلان المـنهج الذوقى القلبى ، إلا أنه منع تلامـيذه من الأخذ عن المحـاسبى ، ولكنه أباح لنـفسه الاسـتماع عنـه سرًا ، وتأثر بذلك أيما تأثر ، حتى سالت دموعه غزيرة مهراقة .

واضح مما ذهبنا إليـه فى الصـفـحات أعـلاه ، أن الغـزالى هو الوريث الشرعى ـــ فى مجال الأخـلاق والزهد ــ لمدرسة أبى ذر الغـفارى ، كـما بلورها وأظهرها أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى ،(المتوفى ٢٤٣ هـ).

وأن (الإحياء) بالذات ، هو الدستور المعبر عن تلك المدرسة الأخلاقية الزهدية . وأن الغزالى قد أضفى على تلك المدرسة الكثير من تجاربه الخاصة، ومن شخصيته الفذة ، ومن عقله الكونى العجيب . ومن هذا المنطلق ، يظل (الإحياء) غير بعيد عن مدرسة إسلامية هى من نفس المشكاة التى أخرجت مدرسة أبى ذر الغفارى . وإن كانت المدرسة الغزالية فى الأخلاق والزهد ، هى مدرسة لا تمثل أن توافق تمامًا النموذج النبوى المتأسى به من المسلمين . ولكنها ــ مع ذلك ــ مدرسة متفرعة منها ، وفيها كثير من خصائص النمـوذج النبـوى ، مع اختلافات هنا وهنالك لا تجعلها مقابلة له أو منتمية إلى أسرة أخرى من مدارس الآراء والمذاهب ، فهى لذلك رواية بديلة ومسموح بها ، ونجد فيها الشبه العائلى للنموذج النبوى ، مع الاختلاف فى بعض التفاصيل ، التى تجعل من النموذج الغزالى نموذجًا مستقلاً بذاته ، ومختلفًا فى بعض التفاصيل ، من النموذج النبوى ، الذى هو الأسوة الحسنة للمؤمنين . ومن هنا فقد أنكر بعض السلفيين (ابن تيمية وابن القيم) بعض أفكار الغزالى ، وهام آخرون بها وبالغوا فى ذلك حتى قال من قال ــ النواوى ــ : كاد الإحياء أن يكون قرآنًا .

(٤) لمحات من السيرة الذاتية للغزالى :

لو كانت هناك سمة مميزة لحياة الغزالى العامرة ، فهى المسعى الحثيث فى البحث عن الحقيقة والمعرفة ، منذ نعومة أظفاره وحتى يوم انتقاله إلى الرفيق الأعلى . فكانت حياته الكريمة بذلك تجسيدًا كريمًا رائعًا للحديث الشريف «إطلب العلم من المهد إلى اللحد»،وكان خلقه لذلك خلقًا نبويًا شريفًا وكانت روحه ــ رحمه الله ــ روحًا نبويًا طاهرًا ، وكانت فطرته الفائقة لذلك، فطرة حكيمة فلسفية . وما الفلسفة إلا تلك النزعة التى تهفو على الدوام للحكمة وتعشقها فى شوق وكلف . ولقد اتفق لتلك الفطرة الفائقة المحبة للحكمة والعلم ، ذاكرة حافظة غريبة فذة ، وإرادة تذيب الحديد ، وفكر ثاقب متقد كالجوهرة الفريدة النادرة التى تتوهج بالليل والنهار . كما اتفق لها روح شفاف ونزعة تتوق إلى عالم الروح والملائكة والملأ الأعلى . طبعًا موروثًا عن والد شفيف الروح رقيقه . كان والده إذا سمع الوعظ

الدينى بكى وانتحب ، ودعا الله أن يرزقه أبناء صالحين وأن يجعل منهم فقهاء وعلماء ووعاظ ، فكان محمد محمد الغزالى وأخوه أحمد محمد الغزالى دعوة مباركة مستجابة . وهكذا كان الغزالى لحنًا فريدًا فى بداية وجوده . فريدًا فى سيرته فى هذه الحياة ، فريدًا فى فراقه لها .

قال الغزالى فى المنقذ :

(وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى ، وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى . . .) (٢٧) .

ثم تأتى بعد ذلك فقرة حاسمة من المنقذ ، يمكن أن نستنتج منها أهم المراحل التى مر بها تطوره الفكرى ، والاهتمامات المتنوعة التى كانت تميز كل مرحلة من تلك المراحل . وذلك بالرغم من أن الفقرة المعنية تعانى من اختزال شديد لا تهتم بترتيب تلك المراحل بصورة زمنية دقيقة .

يقول الغزالى فى المنقذ :

(أما بعد . . سألتنى أيها الأخ فى الدين ، أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها ، وأحكى لك ما قاسيته فى استخلاص الحق ، من بين اضطراب الفرق ، وما استمرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار ، وما استفدته أولاً من علم الكلام ، وما احتويته ثانيًا من طرق أهل التعليم القاصرين على تقليد الإمام (الشيعة) ، وما ازددته ثالثًا من طرق التفلسف ، وما ارتضيته أخيرًا من طريقة التصوف ، وما انجلى لى فى تضاعيف تفتشى عن أقاويل الخلق من لباب الحق ، وما صرفنى عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة ، وما دعانى إلى معاودته بنيسابور بعد طول المدة) (٢٨) .

ولا تشير هذه الفقرة الاستهلالية المهمة إلى مرحلة سبقت المراحل التى أشارت إليها ، ونعنى بذلك مراحل الدراسة الأولى المنتظمة ، وهى الدراسة التى تلقاها الغزالى بصورة منتظمة فى طوس أولاً ثم جرجان ، وأخيرًا على يد الجوينى فى نيسابور . وإنما نشير إلى هذه الفقرة شديدة الاختزال ــ نسبة لطبيعتها الاستهلالية ــ إلى المراحل التى تلت ذلك ، ويمكن استخلاص

المراحل التالية منها :

أولاً : مرحلة التحصيل المستقل :

أ ــ حيث نظر أولاً فى علم الكلام .

ب ــ درس عقائد الشيعة الإسماعيلية وغيرهم من الطرق الباطنية (أهل التعليم والإمام المعصوم) .

جـ ــ دراسة الفلسفة قادته إلى قناعة أنها لا تغنى من الحق شيئًا ، ولكن هذه الدراسة كانت مبدئية ، ولم تكن متعمقة ، وهى أشبه بمداخل عامة لهذه العلوم ، واعتمد هنا بعض الشيء على أستاذه الجوينى .

ثانيًا : مرحلة الشك الكامل بعد أن استبان له أنه لا علم الكلام ، ولا تعاليم الباطنية ، ولا علوم الفلاسفة يمكن أن تؤدى إلى اليقين الذى يطلبه .

ثالثًا : الاهتداء إلى طريقة التصوف ، ولابد أن ذلك قد جاء عقب التجربة النورانية الروحية ، التى تعرض لها وهو يكابد الظلام الدامس ، فى مرحلة الشك الكامل (حيث عاد إليه اليقين بنور قذفه الله فى قلبه) .

رابعًا : مرحلة الشهرة والاستقرار فى بغداد حيث وصل إلى أوج حياته العلمية والمهنية .

خامسًا : مرحلة الأزمة الثانية ، حيث انفتح عليه باب عظيم من الخوف والقلق ، حول مصيره فى الدار الآخرة . وعندما تبين له أن رصيده من الإخلاص فى الدين ، وطلب الآخرة ، رصيد قليل لا يغنى أى غنى ، وأنه لذلك مشرف على الهلاك والخسران .

سادسًا : مرحلة الخروج ومعاناة العزلة والانقطاع عن العالم ، لمدة تقرب من ثلاثة أعوام (وفى نهايتها عثر الإمام الغزالى على الإخلاص فى الدين الذى كان ينشده ، كما تحقق الكشف الصوفى) .

سابعًا : العودة إلى التدريس فى نظامية نيسابور .

ثامنًا وأخيرًا : الرجوع إلى مسقط الرأس فى طوس ، حيث وصل إلي قمة برنامجه الصوفى ، وتوفى بعد ذلك . وكان يوصى الناس عامة ومريديه

خاصة بالإخلاص فى الدين .

وهكذا نكون قد فصلنا تطوره الفكرى إلى تسعة مراحل :

(١) التعليم النظامى : بدأها فى طوس وختمها فى نيسابور .

(٢) التعليم والتحصيل المستقل بدأها فى الجزء الأخير من بقائه مع الإمام الجوينى فى نيسابور ، حيث ظهرت عليه علامات الاستقلال فى الرأى ، والثقة بالنفس ، والاعتماد على الذات ، والتميز عن أستاذه وشيخه الجوينى، مما أدى إلى شعور الأخير بالغيرة الشديدة من تلميذه النابهة . وقال له حينما رآه يأخذ فى التأليف المستقل ـ في أصول الدين وغيره من العلوم : (لقد دفنتنى حيًا ، هلا انتظرت حتى أموت) . وبالرغم من ذلك فقد كان الجوينى ـ على جاهه وشهرته ـ كثير التبجح بوجود الغزالى بين طلبته . وكان يقول فى ذلك : (الغزالى بحر مغدق) . وفى هذه المرحلة أخذ الغزالى طرفًا من علم الكلام ، وعلوم الباطنية والفلسفة ـ بحثا وراء الفرقة الناجية ـ كما أخبرنا فى (المنقذ) ولكنه لم يتوفر على دراستها بصورة تخصصية كما فعل ذلك فيما بعد .

(٣) مرحلة الشك الكامل ، وربما بدأت هذه في آخر أيام إقامته فى نيسابور ، وقبيل وفاة الجوينى ـ رحمه الله ـ وربما كانت لدراسته لآراء الفرق والفلاسفة ـ خاصة الشكاك اليونان القدماء (أهل حجج الدور والتسلسل إلى ما لا نهاية) ـ دور فى إذكاء شكوكه الفلسفية . ولا شك أن مناظراته الطويلة مع الفلاسفة ، والباطنية والمتكلمين ، فى حاشية الوزير النابهة نظام الملك ، قد أججت تلك الشكوك وفاقمت من أمرها وهو أمر كثير الحدوث . فآراء الخصوم ـ حتى ونحن نعتقد ببطلانها ونأخذ فى الرد عليها ومكافحتها ـ كثيرًا ما يتعلق شىء منها بالخاطر . وفى لحظات الضعف أو عدم الثقة بالنفس ربما يتساءل المرء عما إذا كان الخصم على الصواب بعد كل شىء .

وكلام الغزالى عن مرحلة الشك هذه ، ربما يوحى بأنها استمرت معه ، وحملها معه إلى بغداد ، حيث كان يدرّس فى المدرسة النظامية . ولكنه توصل إلى حل لها فى المرحلة الأولى لبقائه فى بغداد ، على ما يبدو من

كـلامه فى (المنقـذ) . وكلامـه فى المنقذ يدل عـلى أنه ـ حين انتابتـه تلك الشكوك العارمـة ودخلت عليه من أقطار نفسه جـميعًا ، فهزته هـزًا عنيفا ، وزلزلته زلزالاً شديدا ـ كان على شىء من الإلمام بعلوم الصـوفية والفلاسفة والباطنيـة ، ولكنه لم يكن قد تعمق فى دراسـة تلك الفرق والعلوم ، ولم يكن قد تـوصل إلى قناعات شخـصيـة حولها ، وبـالتالى فلم يكن يشـعر بالانتماء إلى أى منها . ولا نجد في كلامه عن تلك الفرق ذلك الانحياز إلى طرق المتصوفة وكـلامهم ، الذى نجده فى مرحلة لاحقة . فـهو عندما يتكلم عن المتصوفة ، لا يتكلم عنهم باعتباره واحد منهم ، كما يفعل بعد ، ولكن يشير إليهم بكلمات مثل : ما يدعيه الصوفية ، إذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم إذا غاصوا فى أنفسهم .

يقول الغـزالى ـ واصفًا حـالة الشك تلك التى عصـفت به عصـفًا كاد يقضى عليه قضاءً مبرمًا :

(ثم فتشت علومى ، فـوجدت نفسى عاطلاً من كل علم بهـذه الصفة (اليقينية) [٢٩] إلا فى الحسيات والضروريات (الجليات)) [٣٠] .

فانتـهى بى طول التشكك ، إلى أن لم تسـمح نفسى بتـسليم الأمان فى المحـسوسـات أيضًا ، وأخذت تتـسع للشك فـيهـا وتقـول : من أين الثقـة بالمحسوسـات ، وأقواها حاسة البـصر وهى تنظر إلى الظل فتراه واقـفًا غير متـحرك ، وتحكم بنفى الحركـة ثم بالتجربة والمشـاهدة بعد ساعـة تعرف أنه متحرك . فلعله لا ثقة إلا بالعقليـات التى هى من الأوليات كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة . فقالت الحواس: بم تأمن أن تكـون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات . . . ؟

فتـوقفت الـنفس فى جواب ذلك قليـلاً ، وأيدت إشكالها بالمنـام . أما تراك ترى فى النوم أمورًا ، وتتـخيل أحوالاً ، ثم تسـتيقظ ، فـتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل ؟ فيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك ، بحس أو عـقل ، هو حق بالإضافة إلى حـالتك التى أنت فيـها ؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتـها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نومًا بالإضافة إليها .

فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمته بعقلك خيالات لا حاصل لها ، ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم ، ولعل تلك الحالة هى الموت ، إذ قال رسول ﷺ : « الناس نيام ، فإذا ماتوا انتبهوا»(٣١)، ويقال له عند ذلك : ﴿ **فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد** ﴾ (٣٢) .

وهكذا فلقد كان شك الغزالى أزمة فكرية حقيقية،وكان شكًا واقعيًا فلسفيًا . وهذا لا يتعارض مع حقيقة أن هذا الشك هو فى ذات الوقت أس لمنهجية التفكير والبحث عند الغزالى . وأنه لذلك كان ـ فى ذات الوقت ـ شكًا منهجيًا فى أسلوب البحث عن الحقيقة والخروج من عقدة التقليد والانتفاع (من حضيض ذلك التقليد إلى يفاع الاستبصار) ، ولولا هذا الشك لما صار الغزالى فيلسوفًا ، ولو لم يكن الغزالى فيلسوفًا وعالمًا فى الدين ـ فى ذات الوقت ـ لما صار حجة الإسلام الإمام الغزالى . ومن هنا، فإن مزاعم المستشرق كارادوفو ، أن شك الغزالى ما هو إلا مسرحية محبوكة، وعلى شىء كبير من الافتعال ، هذا الرأى من جانب كارادوفو ، أمر يدعو للدهشة والعجب . فبعد أن يستعرض كارادوفو تلك الفقرات التى أوردناها أعلاه ، والتى يوضح فيها الغزالى كيف اجتاحه الشك من كل مكان، وعصف به عصفًا أورثه الهزال والسقام ، علق كارادوفو على ذلك قائلاً :

(وهذه حركة مسرحية. . ولكنها على شىء من الافتعال على ما يحتمل. وهكذا تحل هذه المسرحية ـ العقلية ، وإذا ما أمعن النظر فيها وجد أنها ، وإن عرضت على شكل صوفى تمامًا ، لم تكن شيئًا غير بيان للكلمة الجامعة أنه لا يوجد لليقين ميزان مطلق . ولا أرى أنه يوجد لهذه القطعة الطريفة معنى غير ذلك من حيث الأساس ، ولذا لا يكون هذا غير تفصيل بيانى لموضوع على شىء من الابتذال فى حد ذاته . كلا لا أرى أن الغزالى مر من هذه المراحل المتعاقبة قبل أن يبصر حل مسألة الحياة حلاً صوفيًا. .)(٣٣).

وهكذا تكون هذه الفقرة الهامة الرائعة فى (المنقذ) ، والتى كان لها

أكبر الأثر على العقلية الأوربية نفسها ، والتى نجد صدى مطابقًا لها ـ مرحلة مرحلة ـ فى (تأملات ديكارت) ، التى كانت البذرة الأولى فى الفلسفة الأوربية الحديثة ـ تكون هذه الفقرة ـ عند كارادوفو ، مجرد مسرحية مفتعلة متكلفة . ولا يكون الغزالى قد مر بأزمة شكية حقيقية . . ولم يعان معاناة فكرية أو فلسفية قبل أن يصل إلى حل مسألة الحياة حلاً صوفيًا ، ويكون موضوع شك الغزالى فى (المنقذ) موضوعًا مبتذلاً .

مهما يكن من شيء ، فلقد كان الشك عند الغزالى ـ كما كان عند ديكارت بعده بأكثر من ستة قرون ـ الأساس الأول للمنهجية النقدية التحليلية. . . تلك النقدية التحليلية التى انبثق عنها البناء الفكرى والفلسفى للعقلية الأوروبية الحديثة كلها ، بداية بديكارت ومرورًا بكانت الألمانى وفرانسيس بيكون ، وانتهاء بديفيد هيوم واستوارت مل وجون لوك . ولقد كانت تجربة الشك هذه ، هى التى تمخض عنها الإمام الغزالى الفيلسوف والمفكر وحجة الإسلام .

وعن تجربة الشك التى مرض فيها مرضًا شديدًا ، جعله طريح الفراش قرابة الشهرين ، تمخضت المرحلة الرابعة والمهمة بلا حدود فى حياة الغزالى العقلية ، ونعنى بها : مرحلة الانكشافة النورانية التى فتحت أمامه أكوانًا رائعة لا حدود لها من المعرفة والوجود والأنوار .

ولا زالت تلك الانكشافة النورانية ، مصدر قلق فلسفى يؤجج الأشواق الروحانية فى نفسه ، وما زالت تلح عليه وتحث خاطره ، حتى أخرجته من حياة الدعة والاستقرار ، والشهرة والمال التى كان ينعم بها فى نظامية بغداد . وما زالت تحدو به أشواقه الصوفية ، وتتطلع روحه إلى سر مفارق للكون ، ومتعال عنه ، هو مصدر الأشواق والأنوار ، حتى أسلمته إلى العزلة والانقطاع ،وساحت به فى الأرض ، منقطعا ، متبتلاً إلى الله نحوًا من إحدى عشرة سنة ، كان فيها مستأنسًا بالله ، مستوحشًا من الناس .

وهكذا قدر لهذه الروح الفريدة ، التى أسميت محمد محمد الغزالى ، والتى رأت النور فى طوس الصغيرة من بلاد فارس سنة ٤٥٠ هـ أن ترتقى سلالم المعرفة سلمًا سلمًا ، حتى تربعت من ذلك على عرش عظيم من المعارف والعلوم والاستبصار ، ولا شك أن الغزالى كان محاطًا برعاية إلهية

خاصة ، إذ توفر على تعليمه منذ الصغر أساتذة صالحون نابهون راسخون فى العلوم وفى الروح .

ففى طوس الصغيرة الهانئة ، تعلم القرآن وحمله ، ولم يزل دون التاسعة من عمره ،ودرس مبادئ العلوم الإسلامية على يد العلامة أحمد الراذكانى . وفى جرجان الجميلة الغراء درس العلوم الإسلامية التقليدية على يد العالم البارز أبى نصر الإسماعيلى . ومن هنالك كان على موعد مع القدر ، حيث كان لقاء الدهر بأعظم عقول ذلك العصر ، إمام الحرمين الجوينى ، فى نيسابور . ومن نيسابور ، إلى لقاء مشهود مع الوزير الهمام، ذى الصولة والصولجان ، نظام الملك ، الذى جمع بين شرف السلطة والرئاسة الوزارية وبين شرف العلم وخدمة الدين ، وحراسة العقيدة السمحاء ، حيث كان الخطر الباطنى ماثلاً ومحيطًا ، ومتمثلا فى سطوة الإسماعيلية والقرامطة ، وحيث كانت الأمة الإسلامية تتعرض لأخطار لا حدود لها ، من غزو فكرى وثقافى واسع . فكان الغزالى على موعد مع القدر ، للدفاع عن الدين ، وحماية حوزة الشريعة الغراء . . . وحيث كان كرسى الأستاذية في الجامعة النظامية فى حاجة إلى أستاذ يقارع عن الإسلام بالعقل ، كما يقارع ويجاهد عنه بالقرآن .

وبعد رجوعه من فترة العزلة والانقطاع ، لم يعد الغزالى إلى التدريس بنظامية بغداد أبدًا ، ولا ندرى بالضبط الظروف التى حالت بينه وبين ذلك . ولكنه عاد إلى التدريس بنظامية نيسابور لفترة قصيرة ، ثم ارتحل إلى مسقط رأسه طوس ، حيث أسس مدرسة للفقهاء ، وخانقاه للمتصوفة . وقضى آخر أيام حياته فى سلام ، مترددًا بين المنزل والمسجد والخانقاه ، وعاكفًا على قراءة القرآن وتدريسه وتلاوته ، كما عكف على أحاديث الرسول ﷺ . وهو يذكر أنه فكر غير مرة بالاضطلاع بأعباء الدعوة إلى الله ، ولكنه لم يجد عونًا على ذلك من أحد ، ولا وجد فى نفسه كفاءة أو قدرة على ذلك. ويظهر أن الغزالى أدرك بروحه أن أجله قد دنا ــ كما يحصل ذلك عادة لكثير من الصالحين ــ فآثر السكينة والخضوع ، والانتظار للساعة الموقوتة ، للرحيل إلى عالم الملأ الأعلى ، وقد كان ، فقد أسلم الروح إلى بارئها فى

١٤ جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ هـ فى طوس ، وقبره الآن هنالك بالقرب من مدينة مشهد الحالية فى إيران . ألا رحم الله الإمام الغزالى رحمة واسعة ، وغفر ذنبه وتفريطه فى أمره .

(٥) مؤلفات الغزالى :

أورد الدكتور / عبد الرحمن بدوى فى كتابه (مؤلفات الغزالى) ، أكثر من مائة وسبعة وعشرين مؤلفًا للغزالى ، قسمها إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ويشمل ٧٢ (اثنين وسبعين) عنوانًا ، قال : إنه قد تأكد من صحة نسبتها إلى الغزالى .

القسم الثانى : ويشمل على ثلاثة وعشرين عنوانًا ، ويقول الدكتور / عبد الرحمن بدوى : إن شكوكًا تدور حول صحة نسبة هذه المجموعة إلى الغزالى . وهذه المجموعة تحتوى على كتب مشهورة للغزالى مثل :

(١) الأدب فى الدين .

(٢) معارج القدس فى مدارج معرفة النفس .

(٣) منهاج العارفين .

(٤) معارج السالكين .

(٥) الحكمة فى مخلوقات الله .

(٦) الرد الجميل على صريح الإنجيل .

(٧) الرسالة اللدنية .

(٨) كيماء السعادة (النص العربى) .

القسم الثالث : وهو يشمل على اثنين وعشرين عنوانًا ، ويرى د / عبد الرحمن بدوى ، أن هذه الكتب من المرجح أنها ليست للغزالى ، وهو يرى كذلك أن معظمها من كتب السحر والطلسمات والعلوم المستورة .

ومهما يكن من شىء ، فإن الكتب الصريحة النسبة إلى الغزالى يمكن أن نذكر منها :

(أ) فى المنطق والفلسفة :

(١) محل النظر (٢) مصادر العلم (٣) ميزان العمل (٤) القسطاس المستقيم (٥) مقاصد الفلاسفة (٦) تهافت الفلاسفة (٧) إلجام العوام عن الخوض فى علم الكلام (٨) الاقتصاد فى الاعتقاد (٩) قواعد العقائد .

(ب) الأخلاق والتصوف ونظرية المعرفة :

(١) إحياء علوم الدين (٤ أجزاء) .

(٢) المنقذ من الضلال .

(٣) الرسالة اللدنية .

(٤) الأربعين فى أصول الدين .

(٥) منهاج العابدين .

(٦) جواهر القرآن .

(٧) المقصد الأسنى فى أسماء الله الحسنى .

(٨) المضنون به على غير أهله .

(٩) قانون التأويل (أو القانون الكلى فى التأويل) .

(١٠) مشكاة الأنوار .

(١١) أيها الولد .

(١٢) الحكمة فى مخلوقات الله .

(١٣) الدرة الفاخرة .

(١٤) بداية الهداية .

(جـ) فى الرد على الباطنية والنصارى (علم كلام) :

(١) فضائح الباطنية .

(٢) الرد الجميل على صريح الإنجيل .

(٣) كتاب المستظهر فى الرد على الباطنية .

(٤) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة .

(د) فى علم الأصول :

(١) المنخول فى الأصول (تعليقه عن الجوينى) .

(٢) المستصفى فى أصول الفقه .

ومن الكتب التى هى أكثر تعبيرًا عن مذهب الغزالى الخاص :

(١) المضنون به على غير أهله (والمضنون الصغير) .

(٢) إحياء علوم الدين .

(٣) المنقذ من الضلال .

(٤) تهافت الفلاسفة .

(٥) جواهر القرآن .

(٧) معيار العلم .

(٨) القسطاس المستقيم .

(٩) مشكاة الأنوار .

(١٠) والمقصد الأسنى فى أسماء الله الحسنى .

ومن أعظم الكتب التى ألفها ومن أخطرها أثرًا فى تاريخ العلوم والفلسفة إسلاميًا وعالميًا كتبه : (١) إحياء علوم الدين (٢) المنقذ من الضلال (٣) ميزان العمل (٤) تهافت الفلاسفة (٥) مقاصد الفلاسفة (٦) معيار العلم. ولقد ترجمت بعض هذه الكتب ، خاصة (المنقذ من الضلال) و (تهافت الفلاسفة) إلى اللاتينية والعبرية منذ القرن الثانى والثالث عشر الميلاديين ، وكان لها صدى بعيد عند فلاسفة ومفكرى أوروبا منذ ذلك التاريخ .

(٦) قواعد المنهج بين الغزالى وديكارت :

لعل قدرًا كبيرًا من أهمية الغزالى ـ كمفكر وكفيلسوف ـ تنبع من اهتمامه بقضايا منهج التفكير السليم ، ومنهج البحث العلمى الموضوعى .

ولو لم يكن للغزالى أى إسهام فى مجال الفكر أو الفلسفة ، سوى القواعد التى وضعها للمنهج العلمى الرصين ، لكفى ذلك لكى يُعد الغزالى من الذين أسسوا لعصر العلم والعقل الحديث ، ولكفى ذلك لكى يعد من أعظم الفلاسفة والمفكرين من ذوى الأصالة والتجديد . ونظرة فى (المنقذ) ، تكفى لاستنباط تلك القواعد المنهجية التى وضعها الغزالى ، والتى كانت رائدة فى البحث المخلص عن الحقيقة :

(١) وأول هذه القواعد ، أن الحق مطلوب لذاته دون تجلة أو تقديس لأحد ، مهما كانت شهرته أو مكانته العلمية الاجتماعية (فلا مكانة لأوهام الشهرة أو المسرح ، كما أسماها فرانسيس بيكون) .

(٢) وأن الحق فى حد ذاته هو ذلك العلم اليقينى الذى ينكشف للعقل ، حتى يكون جليًا وواضحًا وضوحًا لا يداخله الغموض أو الشك .

(٣) وأن بداية الطريق هو الشك فى كل ما يقال أو يسمع ، وفى كل قناعة ، مهما كان المصدر الذى استقيت منه تلك القناعة ، حتى يثبت بالدليل والبرهان أنه الحق ، فكل مقالة مشكوك فيها ومتروكة ابتداءً ، حتى تثبت أنها صحيحة بالأدلة والبراهين .

(٤) لابد من السبر والتقسيم لكل مقالة ، مهما كان القائلون بها من يميل القلب أو العقل لقبولهم أو للتعود عليهم . فالحق أحق أن يتبع . وأن بداية طريق اليقين هو قبول الجليات ، وخاصة الأوليات الضروريات من العقل ، وإلا لأصبح البرهان نفسه مستحيلاً ، ولصدق الشكاك والسفسطائيون فى أن المعرفة اليقينية مستحيلة .

(٥) وأن قبول البديهيات العقلية الضرورية ، لا يتأتى إلا لذى الفطرة المبسوطة السوية المنشرحة بنور العقل وحدسه المشتعل الفطرى .

ولقد برهن الغزالى ، على أنه كان فعلاً مخلصًا ، فى وضعه لتلك القواعد المنهجية الصارمة ، كما برهن أنه فعلاً كان حرًا وشجاعًا فى التخلى عن قناعاته كافة ، حتى العقدية الدينية منها ، حتى وصل به الأمر إلى حافة الهلاك ، فوصل إلى درك السفسطة وجحد العلوم كلها ، بما فى ذلك علوم

الدين (بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال) .

هذه القواعد ، قد صرح بها الغزالى نفسه فى (المنقذ) ، وحقائق السيرة الشخصية لحياته ، كما رواها بنفسه فى (المنقذ) وكما حفظها التاريخ، تثبت ــ بما لا يدع مجالاً لشك معقول ــ أنه قد عمل بموجبها ، وكانت هى القواعد الهادية والمرشدة له فى حياته كلها . ولكَمْ عانى الغزالى فى حياته بسبب تقيده بهذا المنهج العلمى الصارم :

(١) فكان استغراقه أولاً فى الاختلاط بالفرق المختلفة والدخول معها فى معارك جدلية وأيدلوجية طاحنة ، أصابه منها ما أصابه وكاد أن يقتل بسببها .

(٢) ثم كان الشك الذى عصف به ، وبإيمانه الدينى ، أوصله إلى درك السفسطة ، وجحد العلوم قاطبة .

(٣) ثم كانت استقالته من التدريس بالجامعة النظامية ، والتنكر لحياة الثراء والمجد والدعة .

(٤) ودفع به ذلك إلى حافة الجنون ، عندما قضى ثلاث سنوات عجاف فى صحراء الشام ، بلا رفيق ولا أنيس ولا مال ولا زاد ولا أهل ولا مأوى.

(٥) وبعدها ثمانى سنوات من العزلة المختارة ، فى الحبس الاختيارى فى منزله .

(٦) وقضى الغزالى نحبه ، وقد اختار حياة الفقر والزهد والمسكنة ، ومجافاة الحياة الدنيا وزينتها ومباهجها قاطبة .

والذى يقرأ كتاب ديكارت (مقال فى المنهج) A Discourse on the Method لا يملك إلا التساؤل : هل قرأ ديكارت (المنقذ) ، خاصة وقد ترجم هذا الكتاب إلى [٣٥] اللاتينية منذ نهاية القرن الثانى عشر الميلادى ؟ فماذا قال ديكارت عن قواعد المنهج العلمى فى كتابه (مقال في المنهج)؟[٣٦] قال ديكارت : إنه لا يقبل أى مقالة على أنها تمثل الحقيقة ، إلا إذا انطبقت عليها القواعد التالية :

(١) ألا يقبل شيئًا على أنه يمثل الحقيقة إلا إذا كان معناه ماثلاً أمام عقله بكل الوضوح والتميز حتى لا يمكنه أن يشك فيه أبدًا ، من دون تحيز أو

افتراض مسبق .

(٢) وأن يبدأ بأبسط الحقائق ، الأوليات والمسلمات البديهية ، ثم يتدرج فى قبول الحقائق الأكثر تعقيداً .

(٣) وألا يقبل شيـئًا دون إطالة التمحيص له والتـفكير النقدى له ، وأن يتنقل فى ذلك مرحلة مرحلة .

(٤) وأن يستـعرض كل وجهات النظر وكل المذاهب والآراء ، من غـير تعصب لرأى مـعين ، أو لفرقة معـينة ، ولا يحذف أو يتجـاهل ، أو ينحاز لمذهب معين ، قبل إجراء عملية التمحيص والسبر والتقسيم هذه .

وهذه القـواعد ، وأكثـر منها ، مـوجودة عند الغـزالى ، فإنه لا يـقبل الحقيقة إلا مما : (ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم) (٣٧) .

وهكذا ينبغى أن يقـترن اليقين ، مع الأمـان المطلق من الغلط (حتى إذا ظهر من يتحدى ذلك اليقين ممن يقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعبانًا ، لم يورث ذلك شكًا وإنكارًا) وإنما يحصل فقط التعجب من قدرته على ذلك .

وكل علم لا يكون يقـينيًا على هذا الوجـه فلا ينـبغى أن يقـبل على أنه كذلك ،وهكذا فالعلـم الحقيقـى عنـد الغـزالى وديكـارت هو العلـم اليقينـى (Absolutely certain knowtedge).

وخواص هذا العلم هو أن يكون واضحًا جليًا وأن يظهر للعقل وينكشف له انكشافًا لا ريب منه أو غلط . فلابد أن يكون (Absolutely clear and Distinct).

ولابد من تمحيص كل الآراء ، والوقوف على حق كل فرقة أو مذهب ، فلابد أن يكون الاستقـصاء كاملاً ، والسبر والتقسيم شـاملاً . وهذه القاعدة موجودة عند الغزالى وديكارت سواء بسواء .

ولقد عكس ديكارت طموح الغزالى ، فى أن يكون العلم من حيث هو علم ، يقينى وبرهانى ، وأن تكون الرياضيات هى النموذج الأعلى للعلم من حيث اعـتمـادها على فكرة البرهان اليـقينى ، ومن هنا جـاء رفض كل من

الغزالى وديكارت أن يؤسس العلم فقط على الاحتمال الراجح ، بل لابد من اليقين الذى لا يخالطه ريب أو وهم . فالعلم البرهانى هو العلم الكلى، وهو بمثابة المثل الأعلى لكل درجات العلمية ، وقد تكون هنالك (علمية) من درجات دنيا ، تقوم على فكرة الاحتمال والقوانين الإحصائية ، ولكن هذه العلوم هى فى مرتبة دنيا بالنسبة للعلم البرهانى اليقينى .

إن الموضوعية فى العلوم ، خاصة العلوم الإنسانية ، ليست سوى التقيد الصارم بقواعد المنهج كما وضعها العلماء المسلمون ، من أمثال جابر بن حيان، والحسن بن الهيثم ، وكما بينها ابن سينا ، والغزالى ، بصورة واضحة ومتكاملة فى كتاب (المنقذ) ، وكتاب (معيار العلم) وغيرها من كتبه ، وكما عكسها ديكارت فيما بعد فى (مقالة فى المنهج) . ولا يمكن أن يراد بالموضوعية فى العلوم الإنسانية أن يكون الباحث متجردًا تمامًا من إنسانيته، أو أن يكون خاليًا خلوًا تامًا من أثر أى قناعة فكرية أو أيدلوجية ، ولكن المراد ـــ وينبغى أن يكون هذا هو المراد إذ لا بديل له ـــ هو ألا ينحاز الكاتب أو الباحث إلى قناعات شخصية ، لم ينهض أى دليل على صحتها. ويترك نظريات وأفكارًا لها نصيب كبير من الإثبات والإقناع ، عند سائر الخبراء والعلماء وذوى الاختصاص . والموضوعية تقتضى كذلك ، أن يتناول الباحث كل الفروض العلمية المحتملة ، ولا يعرض عن بعضها لأسباب الغفلة أو المحاباة أو الرغبة الشخصية أو الضعف ، والعجز عن بذل الجهد العلمى المطلوب ، فى سبيل تمحيص واختبار كافة الفروض العلمية المحتملة، فلابد أن يكون الإحصاء كاملاً وكذلك السبر والتقسيم .

والموضوعية تقتضى أيضًا أن يكون الباحث مفتوح الذهن والقلب ، فإذا كانت له قناعة مسبقة ، ثم قام الدليل القاطع على بطلان هذه القناعة ، فعليه أن يسقطها من حسابه ، مهما كان تعلقه الوجدانى أو السيكلوجى قويا بها .

الموضوعية تقتضى كذلك ألا يجامل الإنسان فى موضوع الحق ، فإن كان الحق مع الخصم فلابد من الاعتراف به ، وإن كان الباطل مع الصديق الحميم، فلابد من نبذه والتبرؤ منه (فالحق أحق أن يتبع) .

والموضوعية تقتضى كذلك أن يتفرغ الباحث للبحث ، ويعطيه ما يحتاج من وقت وجهد ، ويضحى فى سبيل ذلك بالراحة والمصالح الشخصية ، وأن يكون شجاعًا جسورًا ، قادرًا على ارتياد كل مجالات العلم ، وأن يقتحم كل ميادينه بقدر طاقة الإنسان . وألا يهاب الفرق وأهل الدعوات الباطلة ، بل لابد من الإقدام ، والجسارة فى الإقدام ، حتى يظفر الباحث بالحقيقة غير هياب ولا وجل ، وغير عابئ بالخطر أو التهديد أو حتى الموت، ناهيك عن المشقة والصعوبة .

ولقد كان الإمام أبو حامد الغزالى ــ فى سيرته العلمية ــ أمينًا كل الأمانة لقواعد المنهج كما وضعها المسلمون ، وكما عبر هو نفسه عنها فى وضوح وإشراق ساطع فى (المنقذ من الضلال) .

وربما يتساءل المرء عن مدى تقيد ديكارت بقواعد المنهج ، كما وضعها هو نفسه فى (مقالة فى المنهج) فلقد عرف عن ديكارت أنه كان حذرًا للغاية،وأنه تخلى عن نشر بعض أبحاثه ، خوفًا من الكنيسة واتقاءً لشرها وفتنتها. وذلك بعد المحنة التى تعرض لها جاليلو . كذلك فإن ديكارت لم يشر إلى الغزالى ولا بكلمة واحدة ، فإذا صحت الأخبار (٣٧) أن ديكارت قرأ للغزالى، فإن ديكارت قد تنكر لقواعد المنهج عندما لم يشر إلى آراء الغزالى، ولم يبذل أى مجهود لقبولها صراحة أو تفنيدها ورفضها ، كما تقتضى قاعدة الإحصاء الشامل ، والسبر والتقسيم الذى لا يترك رأيًا بلا تمحيص .

ولقد كان الغزالى موفقًا جدًا ، وذا نزعة علمية صارمة وبعيدة المدى ، عندما أصر على الشك المنهجى وألا يقبل رأيًا بلا تمحيص واختبار ، وأن يتخذ من كل مقالة يسمعها ، أو رأى يبذل له خصمًا متهمًا حتى تثبت صحته: ألم يجئ فى الذكر المحكم ﴿ **يأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قومًا بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين** ﴾ ؟ !

وإننا نجد هذه العقلانية الجامعة عند علماء المسلمين قاطبة ، نجدها عند جابر بن حيان ، والحسن بن الهيثم (انظر فى ذلك : شكوكه حول بطليموس) وعند البيرونى وعند الفارابى وابن سينا . والذى فعله الغزالى

هو أن جمع أطراف هذه المنهجية ، التى تقوم على الشك كمرحلة أولى ، وأطَّرها وقعّد قواعدها .

بل إن هذه العقلانية هى مما حث عليه القرآن الكريم ، عندما نعى على المشركين والكافرين اتخاذ آلهة بلا علم أو فكر ، أو الذين يتبعون الأسلاف والأجداد وإن كانوا جهلاء وضالين :

﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئًا ولا يهتدون ﴾ .

والذين يرفضون الفلسفة اليوم ، على أنها عقلانية تنافى مرتكزات الإسلام ، أو أنها من آثار الغزو الفكرى الغربى ، يجهلون أن القرآن إنما دعا إلى العقلانية بأوسع صورة ممكنة ، وأنه لا ينافى العقل السليم بحال من الأحوال ،وأن الحضارة الإسلامية ـ فى عنفوانها ـ إنما كانت حضارة عقلانية إلى أبعد الحدود ، فى حدود وإطار الذكر الحكيم والتنزيل السماوى المحكم.

والموضوعية وقواعد المنهج ، كما وضعها علماء المسلمين وفلاسفة الإسلام ، كانت شيئًا جديدًا فى تاريخ الإنسانية الفكرى . فاليونان لم يعرفوا مثل هذه الموضوعية ؛لأنهم كانوا مقتنعين تمامًا بتعاليمهم وسموهم الحضارى، وأنهم هم المتحضرون ، وغيرهم ليسوا سوى برابرة وهمج ، لا يملكون شيئًا من العلم أو الحضارة . هذا مع أن اليونان أخذت الحضارة والعلوم ، والفلسفة من مصر القديمة ومن حضارات الشرق القديم ، وهذه حقيقة ثابتة لا مراء فيها الآن (٣٩) . وكذلك فإن العالم الغربى المسيحى كان يعتقد أن الإله الحق هو إله النصارى ، وأن المسلمين ما هم إلا وثنيون وكفار ومشركون ، وظلت هذه العقيدة تحكم سلوك أوروبا تجاه الإسلام حتى الوقت الراهن .

فالبرغم من أن الإسلام هو الديانة الثانية فى الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا وفرنسا وكثير من دول أوروبا ، إلا أن الاعتراف الرسمى بالإسلام ما زال ضعيفًا جدًا إذا ما قورن باعتراف العرب بالديانة اليهودية والمسيحية ، فأين الموضوعية فى ذلك ؟

(٧) الغزالى والمنطق :

لا يكتمل الحديث عن المنهجية ، من دون الحديث عن موقف الغزالى من المنطق . لقد كان موقف الغزالى من المنطق إيجابيًا جدًا . فالغزالى قد درس المنطق ، وتفرغ لهذه الدراسة زمنًا كافيًا ، ووضع عددًا من الكتب فى المنطق ونتيجة كل ذلك تبلورت عنده قناعات هامة :

أولاً : أن المنطق هو القانون والمعيار الذى يحكم حركة العقل الجدلية ، وهو كذلك النبراس الذى يعصمه من الخطأ والزلل . وأنه كلى وضرورى ؛ لأنه من طبيعة العقل من حيث هو عقل ؛ ولأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، ولذلك فهو ضرورى وعقلى .

ثانيًا : المنطق بهذه الصورة هو من فطرة الإنسان ، ومن صميم تكوينه العقلى من حيث هو كائن عاقل .

وإذن فليس المنطق يونانيًا ولا أرسطيًا ، وإن كان أرسطو أول من وضع المنطق كعلم ، فلمَّ شعثه ونظم قانونه وقعّد قواعده .

وثالثًا : المنطق بهذه الصورة هو آلة ضرورية من آلات العلوم (وأن الذى لا يتقن المنطق لا يوثق بعلومه) كما جاء فى مقدمة كتابه (المستصفى فى أصول الفقه) .

من أجل ذلك ، لم يكتف الغزالى بتدريس المنطق وتأليف الكتب فيه والدعوة إلى إتقانه ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير ، إذ جعل المنطق جزءًا ضروريًا من منهجية علم أصول الفقه ، وهو علم شرعى ، وفى الذروة من علوم الدين الأساسية . محاولة عنيدة ؛ لتوطين المنطق ضمن المقررات الدراسية الأكاديمية ، فعل الغزالى كل ذلك ، ومن أجل هذه الغاية أيضًا وضع الغزالى كتاب (القسطاس المستقيم) وهو كتاب عظيم ، وقيم إلى أبعد الحدود ، وفيه استطاع الغزالى أن يستنبط وأن يستخرج المنطق الاستنباطى والقياس الحملى والقياس الشرطى من القرآن الكريم بصورة مباشرة .

أما كتب الغزالى الأخرى فى المنطق ، فنذكر منها :

(١) محك فى النظر .

(٢) معيار العلم .

(٣) ميزان العمل .

إضافة إلى ذلك ، فإن دعوته إلى تعلم المنطق فى مقدمة (المستصفى فى أصول الفقه) وإدخاله المنطق فى منهجية أصول الفقه ، ضمنت للمنطق مكانًا دائمًا ، فى المدارس الإسلامية العليا ، وفى الجامعات الإسلامية وفى جامعة الأزهر وحتى الوقت الحاضر .

ولا شك أن الغزالى كان مصيبًا فى تقديره لدور المنطق وجدواه ، ولا شك أن القرآن الكريم قد استخدم المنطق كثيرًا فى حجاجه العقلى مع معارضى الإسلام (٤٠) .

(٨) الغزالى والهجوم على الفلسفة :

لا شك أن (تهافت الغزالى) يعد من روائع الغزالى ، وعند الاطلاع عليه يواجه الباحث العقل الجدلى الفلسفى الفذ للإمام الغزالى ، فتختفى الرقة والسلاسة ، وتبدو ويظهر على السطح أصوات المعارك الكلامية وانفعالاتها ، والكر والفر الجدلى الذى يميزها . فالجدل الفلسفى كالقتال ، إما قاتل أو مقتول ، مهزوم أو منتصر ، كما يظهر (فى التهافت) وفى أسلوبه الوعر ، المدى الحقيقى للقوة الحجاجية الرهيبة للإمام الغزالى : يظهر الغزالى الفيلسوف ، على صهوة جواده ، ممسكًا بعنان البراهين والأدلة بكل الحزم والجد والصرامة . فهو هنا فيلسوف أصيل لا تخطئه العين ، ومنطقى له حجاج كالسيف ، قاطع بتار .

وبسبب (التهافت) انهالت على الغزالى التهم جارفة ، تترى كالمطر الغزير ، أو كالسيل الجارف حارقة كالنار الملتهبة . فالغزالى هو الذى وجه الضربة القاضية إلى الفلسفة فى العالم العربى ، فلم تقم لها قائمة بعده ، والغزالى هو الذى أشاع الإرهاب الفكرى اللاهوتى ، فأسكت صوت العقل الحر فى الوطن الإسلامى ، فلم يعد أحد يستمع إليه ، والغزالى هو الذى أَلَّبَ العامة والدهماء على الفكر والمفكرين فأظلمت الدنيا ولفها السواد الحالك، فضاع النور ، وغيض الماء وجفت الينابيع الفكرية ، وحل الجدب

الحضارى والتعتيم الفكرى وأفلت الحضارة العربية الإسلامية .

ولكن الناظر فى (تهافت الفلاسفة) ، والناقد الذى يلم بفكر الغزالى الواسع بعض الإلمام ، لا يمكنه أن يصل إلى مثل هذه القراءة الخاطئة لموقف الغزالى من الفلسفة ، ولقد بينه الغزالى نفسه بوضوح وجلاء فى (المنقذ من الضلال) .

فالفلسفة تقال باشتراك الاسم على [1] المنهجية الفلسفية ، وهى ما وضعه الغزالى نفسه ، فى (المنقذ) عندما بين قواعد المنهج العلمى والفلسفى، ونقله عنه الآخرون من أمثال ديكارت وفرانسيس بيكون وديفيد هيوم [2] وتقال أيضًا على المذهبية الفلسفية ، ونعنى بها أقوال الفلاسفة ونظرياتهم .

والذى فعله الغزالى فى (التهافت) هو أنه رفض بعض نظريات الفلاسفة المشائين العرب (الفارابى وابن سينا) ، ولكنه لم يرفض الفلسفة كلها ، بل قبل الكثير من تعاليم الفلاسفة ، خاصة المنطق ، على اعتبار أنها من تعاليم الرسل ، صلوات الله عليهم أجمعين . وقبل الرياضيات وبعض التعاليم الأخلاقية والحكمية . أما الفلسفة كمنهجية ، فلا يمكن إلا أن يقال : إن الغزالى واحد من أكبر المؤسسين لها . وكيف يمكن للغزالى أن يرفض الفلسفة ، ولقد استخدم بذكاء بالغ ودهاء كبير حجج الفلاسفة للرد على المشائين العرب فى مسائل :

ـ نظرية السببية .

ـ قدم العالم .

ـ علم الله بالجزئيات .

ـ ومسألة المعاد الجسمانى ، وغيرها من المسائل الفلسفية التى دار حولها الجدل (فى التهافت) . وبما أن الغزالى قد نقد الفلسفة ، فإنه قد دخل إلى ساحتها الفسيحة ، ولا يمكنه بعد ذلك الخروج منها ؛ لأن الذى ينقد الفلسفة، يحتاج إلى الفلسفة لكى ينقدها ، كما قال أرسطو ،وكما ذهب إلى ذلك الكندى فى دفاعه الحار عن أهمية الفلسفة الكبيرة وجدواها ، فى مجال الفكر والحياة (فإن رفض الفلسفة موقف فلسفى) .

ولقد كانت الدراسات القديمة ، تعتبر الغزالى العدو اللدود للفلسفة ، وترى فيه اللاهوتى المتعصب اللاعقلانى ، ولكن الدراسات الجديدة كلها أخذت تعترف للغزالى بمكانة رائدة وسط منظومة الفلاسفة ، ليس على مدار العالم الإسلامى فحسب ، ولكن فى مجال الفلسفة بوجه عام . ولو لم يكتب الغزالى إلا (المنقذ من الضلال) و (تهافت الفلاسفة) ، لكفى ذلك ليضمن له أعظم مكانة فى الفكر الفلسفى العالمى قاطبة .

(٩) الغزالى وعلم الكلام :

الغزالى لم يرفض علم الكلام . ولكنه رأى أنه علم خاص ينتفع به الخاصة ؛ وذلك لأنه علم الحجاج بالأدلة والبراهين دفاعًا عن عقائد الملة الإسلامية ، وتزييفًا لحجج المناهضين له . ومن هنا ألف كتابه (إلجام العوام عن الخوض فى علم الكلام) . فعلم الكلام إذن من العلوم المضنون بها على غير أهلها ، ولكنه مبذول لأهله القادرين على حمله ، وفى كلمات الغزالى نفسه :

(فمن منح الجهال علمًا أضاعه ، ومن منع المستوجبين فقد ظلم)

(١٠) الغزالى وقانون التأويل :

فالغزالى إذن يؤيد المنطق ، ولا يرفض المنهجية العلمية ، ولا يمنع علم الكلام عن أهله المستوجبين له ، وهو كذلك لا يرفض التصوف ، بل يرى فيه طريقًا إلى المعرفة الباطنية (esoteric knowledge) . ومن هنا فإن الغزالى لا يرى بأسًا فى تأويل نصوص القرآن والسنة ، متى كان هذا التأويل ضروريًا لدفع المعنى الظاهرى ، عندما لا يتماشى هذا المعنى الظاهرى مع صحيح العقل،ولابد من تأويل ما لا يمكن قبوله إما لتناقضه مع حقائق الدين العليا ، ومقاصد الشريعة الكلية ، أو لمنافاته لجلال الله وتوحيده، وتنزيهه عن المثيل والشبيه .

ولكن الغزالى حذر هنا إلى أقصى حدود الحذر ، فهو يعرف مزالق طرق الباطنية المنحرفة الضالة كيف لا وهو الذى قضى شطرًا كبيرًا من حياته، يناهض الباطنية ويكشف عن فضائحهم وانحرافاتهم عن جادة

الصراط المستقيم . فهو لذلك يضع قانونًا كاملاً يضبط به عملية التأويل ، متى كان هذا التأويل ضربة لازب ، حتى لا يكون التأويل مدخلاً لتخريصات الباطنية، ومنفذًا لسريان سمومهم القاتلة ضد الدين والشريعة السمحاء . وحتى لا يذهب الناس مذاهب بعيدة وضالة فى مسائل عالم الغيب . وكذلك فقد تعرض الغزالى لتهم الخصوصية الذاتية (Subjectivism) وعدم الموضوعية العلمية عندما يترك الحبل على غاربه فى ممارسة التأويل . لأجل تلك الأسباب، وضع الغزالى قانون التأويل (ملحق بكتابه معارج القدس فى معرفة مدارج النفس) ومن قواعد قانون التأويل هذا ، الوصايا التالية :

(١) ألا يلجأ إلى التأويل إلا من كان أهلاً له ، عالمًا فذًا فحلاً من الراسخين فى العلم ، ومن أولى الألباب .

(٢) التزام النص الصريح وعدم تجاوزه إطلاقًا .

(٣) من المواضيع مما لا ينال بالتأويل ، فيجب الامتناع عنه فيها ، والتوقف عن إصدار فتوى فيها .

(٤) وقد يضطر صاحب التأويل أن يأتى بتأويلات بعيدة عن أذهان العامة، على ألا يناقض ذلك الشرع الصريح .

(٥) ألا يكذب برهان العقل القاطع أبدًا ، فإن الشرع إنما عرف بالعقل القاطع ، فلو كذب برهان العقل القاطع لم تعمر حجج الشرع . فلا يمكن مناقضة العقل الصحيح .

(٦) ألا يطمع متعلم فى الاطلاع على جميع الأمور ، فإن ذلك فى غير مطمع ﴿ **وما أوتيتم من العلم إلا قليلا** ﴾ .

(٧) أن يكف عن التأويل ويلجأ إلى التفويض عند تكافؤ الأدلة وتعارض الاحتمالات ، فالتوقف عن التأويل أسلم فى هذه الحالة . ومن المواضيع التى يرى فيها الغزالى التوقف عن التأويل والالتجاء إلى التفويض مسائل :

(أ) الاستواء على العرش .

(ب) كيفية مخالطة الشيطان للإنسان .

(جـ) حوض النبى وموضعه : فى الجنة أو فى أرض المحشر ؟

(د) البرزخ وموضعه ، وحقيقته ومن هم أصحابه .

(١١) مفهوم السببية عند الغزالى :

ألا رحم الله أبا الوليد ابن رشد ؛ لأنه لم يتفطن ــ حق التفطن ــ لمنطلقات الغزالى الفلسفية والدينية ، وهو يثير مسائل (التهافت) فى وجه رموز العقلانية اليونانية ، ولا قدر حق القدر ، تلك المسائل العقائدية الشائكة ، التى كانت تمثل الخلفية الفلسفية والدينية ، لذلك الجدل الكبير بين المعتزلة والأشاعرة ؛ ولذلك لم ينجح ابن رشد أبدًا فى الرد على الغزالى فى المسائل الجوهرية الكبرى التى أثارها (العلية ــ قدم العالم ــ علم الله بالجزئيات ــ المعاد الجسمانى) .

وربما كان لوجود ابن رشد فى الجناح الغربى البعيد من العالم الإسلامى آنذاك ، أثر فى كل ذلك . فلقد كان ذلك الجدل الكبير على أشده فى العراق، وفى الجزيرة وفى الشام ــ أى فى المشرق العربى . وكان يمضى أكثر من عقد من الزمان قبل أن تصل أخبار المناظرات الكبرى ، والندوات العظيمة التى نوقشت فيها مسائل ذلك الجدل فى المشرق إلى بلاد المغرب الإسلامى ، وخاصة بلاد الأندلس ، التى كانت هى الأخرى تلفها الأحزان والفتنة والصراع الدامى مع قوى المسيحية ، التى كانت تسعى إلى استعادة أسبانيا من المسلمين . ولهذا السبب ربما يأخذ ــ وهو الفيلسوف الأصيل الضليع المعترف بفضله وسبقه الأكاديمى فى مجال العلوم الحكمية اليونانية ــ اجتهادات الغزالى وأطروحاته مأخذ الجد . فلم يكن الغزالى فيلسوفًا رسميًا فى رأى ابن رشد ، بل على العكس من ذلك فقد كان فى تناقض وصراع مع رموز الفلسفة اليونانية وسدنتها الرسميين . وربما كانت فكرة ابن رشد عن الغزالى ساذجة (كما هو الحال اليوم عند جماعة من الفلاسفة المعاصرين) وربما عدّه ضمن المتكلمين الذين طالما كان يسخر منهم ويستخف بهم) .

فعلى سبيل المثال ، عندما يتعرض أبو الوليد ابن رشد لنقد الغزالى لنظرية السببية ، كما وردت عند الفلاسفة اليونانيين (أرسطو وأتباعه من

المسلمين) ، فإنه يستخف بذلك النقد أيما استخفاف . ولا يتريث حتى يعطى نفسه الفرصة لتفهم الأسباب العميقة التى دعت الغزالى إلى رفض السببية اليونانية . فلقد تسرع أبو الوليد ابن رشد عندما :

١ ــ وصف إنكار الغزالى وجود أسباب فاعلة ضرورية فى الأشياء المحسوسة بأنه (قول سفسطائى) وأن المتكلم بذلك : (إما جاحد بلسانه لما فى جنانه ، وإما منقاد بشبهة سفسطائية . ومن ينفى ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل) [٤١] .

ولم يكن الغزالى واحدًا من أولئك الثلاثة الذين ذكرهم ابن رشد :

١ ــ فلم يكن جاحدًا فى جنانه .

٢ ــ ولم يكن منقادًا لشبهة سفسطائية .

٣ ــ وهو بالتأكيد يؤمن بأن الله هو الفاعل الحقيقى لكل فعل والسبب الأخير وراء كل الأسباب وبالتالى يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل . ويمضى أبو الوليد ابن رشد يدافع عن نظرية السببية قائلاً :

(إن فى الأشياء أسباب ذاتية ، لا يفهم الموجود إلا بفهمها ، فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات ، هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود ، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها ، فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه ، لما كان له اسم يخصه ، وكانت الأشياء كلها شيئًا واحدًا ، ولا شيئًا واحدا . فإذا كان له فعل يخصه ، فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة . وإن لم يكن له فعل يخصه ، قولوا: هو ليس بواحد . وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ــ ارتفعت طبيعة الموجود، لزم العدم) [٤٢] ويعنى ابن رشد هنا أن من ينفى السببية يلزمه نفى تمايز الأشياء ويلزمه نفى الكثرة فى الوجود ، وهذا شنيع محال .

ويستطرد أبو الوليد ابن رشد مدافعًا عن الصلة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، فيذكر أن السببية هى التى تؤمن لنا الأحكام باطراد الحوادث والوقائع بين الشاهد (الحاضر) والغائب (المستقبل) وهو ما نسميه (باطراد

واستمرارية الطبيعة) فى المصطلح الفلسفى المعاصر [٤٣] . ويذكر ابن رشد الغزالى ــ بصفته واحداً من أئمة المتكلمين الأشاعرة ــ أن المتكلمين يعترفون : (بأن للأشياء حقائق وحدوداً ، وأنها ضرورية فى وجود الموجود . ولذلك يطردون الحكم فى ذلك فى الشاهد والغائب ، على مثال واحد . والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة . فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل . . .) [٤٤] .

ولا شك أن الإشارة هنا هى إشارة إلى العقلانية الاستقرائية التى صاغها أرسطو فى الطبيعيات ، ولم يشك أبو الوليد ابن رشد ــ بالطبع ــ لحظة واحدة أن العقلانية الاستقرائية الأرسطية هى عقلانية لكل زمان ومكان ، عقلانية شمولية عامة ، ولم يدر بخاطره إمكانية وجود عقلانيات أخرى وفق تصورات بديلة . وهذا هو الفرق بين الغزالى وابن رشد ، فقد كان الغزالى يرنو بفكره إلى آفاق أخرى ، وأكوان بعيدة تتسع لمراتب الوجود ، وتعددية مفاهيم هذا الوجود ، ويتبع من ذلك تعددية فى مفهوم الغزالى للعقلانية نفسها . مما ينتج منه وجود أنواع من العقلانية . وإن كانت هذه الأنواع تلتقى جميعًا وتنتمى إلى جنس واحد شامل هو الجنس النورانى ، إذ أن العقلانيات جميعها عند الغزالى مراتب نورانية تصدر وتشع من مشكاة واحدة ، وترجع فى النهاية إلى مصدر واحد ، هو نور الأنوار ومصدر الأنوار جميعها ، وهو النور المحض والبهاء الأكمل ، وهو المولى عز وجل الذى هو ﴿ **نور على نور**﴾ وبهاء على بهاء وكمال وجمال مطلق وخير مطلق ﴿ **نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم**﴾[٤٥] .

ومنطق ابن رشد واضح ، وحدود هذا المنطق أيضًا جلية بينة : ليس هنالك سوى عقلانية واحدة وهى عقلانية استقرائية ، ترتكز على مبدأ السببية الذى يعتمد بدوره على مبدأ استمرارية الطبيعة . The Principle of the Uniformity of Nature فمن رفض السببية ، فقد رفض العقلانية وهكذا يتبع من ذلك رأى ابن رشد (أنه من رفع الأسباب ، فقد رفع العقل) .

ويتابع ابن رشد دفاعه الحار عن السببية فيقول : إنها ليست فقط الأساس النهائى للعقلانية الاستقرائية الأرسطية ،ولكنها أيضًا الأساس القاعدى الأخير للقضايا البرهانية المنطقيـة وأنه يتبع من ذلك أنه من رفع الأسباب ، فقد أبطل العلم البرهانى المنطقى :

(وصناعة المنطق تضع وضـعًا أن هاهنا أسبابًا ومـسببات ، وأن المعـرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها ، فرفع هذه الأشياء هو مـبطل للعلم ورفع له . فـإنه يلزم ألا يكون هنا بـرهان ، ولا حد أصـلاً . وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التى مـنها تتألف البراهين . ومن يضع أنه لا علم واحد ضرورى ، يلزمه ألا يكون قوله هذا ضروريًا . .) (٤٦) .

ويبـدو ابن رشد يائسًا ــ فى الفـقـرة أعلاه ــ ومـستـميـتًا فى التمـسك بالسببية، وبالدفاع عنها بكل أنواع الحجج ، والإلزامات الممكنة ، فهو يتوجه إلى الغزالى محاولاً أن ينوشـه بنفس السلاح الذى استخدمه فى نقد السـببية قائلاً : (لسان حاله يقول) :

يلزم من دحضك للضـرورة بين الأسباب والمسبـبات ، أن يمتنع كل علم ضرورى ، وكل مقولة ضرورية ، ولذلك فـإن مقولتك ــ يا غزالى ــ إنه لا ضرورة بين الأسباب والمسببـات هى أيضًا ليست بضرورية ، ولا يقينية . فإن هذا يلزم من رفضك للصلة الضرورية بين الأسـباب ومسبباتهـا ، فكأن نتيجة كل قياس وكل برهان إنما هى معلولة لمقدماته .

وأخيـرًا ، يستدرك ابن رشد عـلى نفسه ، فيـقر أنه ليست كل القـضايا ضرورية ، بل هناك قضايا ظنية ولكنهـا توهم بالضرورة لأنها تتكرر كثيرًا . وابن رشد لا يرفض أن تسمى (عادة) ولكنه بكل تأكـيد لا يسمح أن تسمى القضايا السـببية بأنها (عـادة) لأنه لا يفهم معنى (العادة) عندما تسـتعمل كمؤثر للقضايا السببية :

(فإن سـموا مثل هذا (عادة) ، جـاز وإلا لا أدرى ماذا يريدون باسم (العادة ؟) هل يريدون أنهـا عادة الفاعل ، أو عادة الموجـودات ؟ أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ! ومحال أن يكون فعل الله تعالى عادة، فإن العادة ملـكة يكتسبها الفـاعل ، توجب تكرار الفعل فيـه على الأكثر ،

والله عز وجل يقول :

﴿ ولن تجد لسنة الله تبديلا ﴾ ، ﴿ ولن تجد لسنت الله تحويلا ﴾

إن أرادوا أنها عـادة للموجـودات ، فالعـادة لا تكون إلا لذى النفس . وإن كانت فى غير ذى نفس ، فـهى فى الحقيقة طبيعـية ، وهذا غير ممكن ، أعنى أن يكون للموجـودات طبيعة تقـتضى الشىء إما ضروريًا وإمـا أكثريا . وإما أن تكون عـادة لنا فى الحكم على الموجودات ، فإن هذه العـادة ليست شيئًا أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً) (٤٧) .

وظاهر من أقـوال ابن رشد أعـلاه أنه لا يمانع فى إطلاق لفظ (عـادة) على القضايا غير الضرورية ، والتى لا تتكون من محمولات ذاتية ولا تكون الصلة بين مـوضوعاتهـا ومحـمولاتها صلة سـببـية ضرورية . ولكـنه يبدى الدهشة والحـيرة ، عندما يقـال : إن الصلة بين الأسبـاب والمسببـات ليست ضرورية ـ هكذا على إطلاق القـول على جميع القـضايا السببـية ؛ ذلك أن القضايا السببية هى قضايا محمولاتها محمولات ذاتية ، ولا يمكن أن يقال : إن ما يوهم هذه الضـرورة ليس سوى العادة فـقط . . . لأن لفظ العادة هنا لفظ مموه إذا حقـق لم يكن تحته مـعنى إلا أنه فعل وضـعى ، مثل مـا نقول جرت عـادة فلان أن يفعل كـذا وكذا ، يريدون أنه يفعله على الأكـثر . وإذا كان هذا هـكذا ، كانت الموجودات كـلها وضعـية ولم يكن هنالك حـكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم . . .) (٤٨) .

إذن إطلاق العادة على كل القضايا السببية ، حتى تلك التى تكون الصلة بين موضوعها ومحمولها صلة ضرورية ، لأن محمولاتها محمولات ذاتية ، تؤدى إلى رفع التقدير فى الأمور . ذلك التقدير الذى يرتب الموجودات وفق طبـائع جوهرية ذاتيـة ، ولا يقضى بـالاتفاق أو الصـدفة أو البـخت ، التى تعتمـد على العادة ، والتى لا ترتكز على صلات جـوهرية أو ضرورية ، أو محمولات ذاتية .

لقد أطلنا بعض الشىء فى استعراض الحجج الرئيسية ، التى دفع بها ابن رشد فى وجه النقد المرير الذى وجهه الغزالى لمفهوم السببية الأرسطى ، لنبين الملامح الأساسيـة فى تفكير ابن رشد حول هذه المسـألة الجوهرية ؛ ونلقى

بعض الضوء على الاهتمامات ، والمنطلقات ، التى كان يعتمد عليها ، وهى منطلقات علمية منطقية عادية ، تقوم وتعتمد على العقلانية البشرية الاستقرائية العادية . وسوف نستعرض فيما بعد الخطوط الرئيسية لتفكير الغزالى حول مسألة السببية نفسها ؛ لنرى الفارق الهائل بين منطلقات الرجلين، والمسافة الهائلة التى تفصل بينهما . وسوف يتضح بعد قليل ـ إن شاء الله ـ أن الإمام الغزالى كان يتجول فى ألوان وآفاق ، ظل ابن رشد محجوبًا عنها ؛ لأن تفكيره ظل تفكيرًا أكاديميًا لا يتجاوز مقولات المعلم الأول والحكيم اليونانى أرسطو (الذى كمل معه الحق) ، وظل فكره محكومًا بتلك المقولات لا يتصور نظامًا عقلانيًا مغايرًا لها . ولكن الغزالى كان يرتاد كل العوالم ، ولقد تكشفت له أنساق بديلة للنسق المنطقى اليونانى ، وبان له قصور العقلانية المنطقية اليونانية وأخطاؤها الجسيمة . وكان له فى القرآن بحورًا من العلوم والمعارف ، ومنهجية تقوم على بدائل منطقية ، وعلى تصورات شمولية للمنطق وللعلم جميعها . واستطاع أن يشيد من تلك التصورات منهجية جديدة ، منهجية تعتمد على اليقين القرآنى ، وعلى شرائط العلم الذى لا يخالطه الشك والريب ، منهجية تقوم على العقل الاستقرائى وتعتمده فى مجاله ، ولكنها تتجاوزه إلى آفاق من العلم واليقين لا يتطاول إليها العقل الاستقرائى ولا حتى البرهانى ، وإن كانت لا تناقض البرهان الصحيح أبدًا بل يتجاوزه ، بل يمكن الوصول إليها بواسطة العقل النبوى ، وبالإلهام والوحى ، وبالكشف النورانى الذى يتحقق بتصقيل القلب وتلقى العلوم من مصدرها المتعالى . ذلكم هو الله الذى هو بكل شىء عليم، الله سبب الأسباب ، وخالق الأسباب ، والفاعل وراء كل فاعل ، والصانع والمتصرف بإرادة مطلعة وطليقة فى هذا الكون وما وراءه من أكوان الخلق والأمر والملك والملكوت والعرش والقلم واللوح والجبروت .

فليس بفاعل حقيقى غير الله ، وليس بمؤثر حقيقى ولا سبب حقيقى ـ من وراء كل الأسباب الظاهرة ـ سوى الله عز وجل ، بل ليس وجود على الدوام والحقيقة سوى الله عز وجل ﴿ **كل من عليها فان . ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام** ﴾ .

فالغزالى عندما اعترض على المفهوم العادى للسببية ــ عند الفلاسفة الأرسطيين ــ إنما كان ينطلق من اعتراضه على غرور المعتزلة والفلاسفة المشائين بالعقلانية اليونانية ، كما كان ينطلق من قناعته بخطأ تصورات المعتزلة عن الله وصفاته وأفعاله . ويرتكز على الفكر الجديد الذى فجره الإمام أبو الحسن الأشعرى .

لقد اشتط المعتزلة كثيراً عندما أرادوا أن يقيدوا إرادة الله الطليقة بتصورات الإنسان عن الفعل وعن الخيرية وعن الحسن والقبح ، أراد المعتزلة أن يقيدوا إرادة الله وحريته وأن يخضعوها للعقلانية البشرية ، وعندما اعتقدوا أن قضايا الدين كلها قضايا تعليلية ، مما نتج عنه ثورة الأشاعرة ضد طغيان العقل وسعيهم الحثيث لإعطاء العقل وزنه الحقيقى ، وبيان مصدره ومحدوديته أمام العلم الإلهى اللامتناهى ، والمحيط بكل شىء . وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين .

(١٢) التصوف عند الغزالى :

طريق التصوف عند الغزالى هو طريق المعرفة الذوقية ، عن طريق القلب، (فمن ذاق عرف ومن لم يذق لم يعرف) ، (وفرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها ، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا) (٤٩) .

لقد افتقد الغزالى معنى السعادة وهو غارق فى علائق الدنيا ، افتقد طعم السعادة ، وضاق بالدنيا وغرورها ومتاعها الرخيص ، ورنا بصره فى الآفاق إلى السعادة الأخروية ، التى لا تعدلها سعادة : (السعادة الأخروية ، التى نعنى بها بقاء بلا فناء ، ولذة بلا عناء ، وسروراً بلا حزن ، وغنى بلا فقر ، وكمالاً بلا نقصان ، وعزاً بلا ذل . وبالجملة كل ما يتصور أن يكون مطلوب طالب ومرغوب راغب ، وذلك أبد الآباد ، على وجه لا تنقصه تصرم الأحقاب والآباد ، بل لو قدرنا الدنيا مملوءة بالدرر ، وقدرنا طائراً يختطف كل ألف سنة حبة واحدة منها لفنت الدرر ولم ينتقص من أبد الآباد شىء) (٥٠) .

والزهد عند الغزالى ، هو انصراف الرغبة عن شىء إلى ما هو خير

منه، ومن رغب عما ليس مطلوبًا لنفسه لم يدرك حقيقة الزهد ، إذ ينبغى بيع الدنيا ، واحتقارها وإشاحة الوجه عنها وإغلاق القلب دونها ، والإدبار بكنه الهمة عن كل علائقها (الزاهد من أتته الدنيا راغمة صفوًا عفوًا ، وهو قادر على التنعم بها من غير نقصان جاه وقبح اسم ، ولا فوات حظ للنفس، فتركها خوفًا من أن يأنس بها ، فيكون إنسانًا لغير الله ، ومحبًا لما سوى الله، ويكون مشركًا فى حب الله تعالى غيره . أو تركها طمعًا فى ثواب الله فى الآخرة) (٥١) .

وذلك ؛ لأن الآخرة خير وأبقى ، فكان الانقطاع والتبتل وسيلة تكبح جماح نفسه عن طلب الحياة والحرص عليها واستسلام النفس لشهواتها ، وكان الأصل معرفة الله ، ثم سلوك الطريق إليه .

وهذا ما عاشه الغزالى فى حقيقة أمره ، حتى علم يقينًا أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة ؛ ولذلك اختار التصوف طريقه ـ (فماذا يقول القائلون فى طريق أول شروطها تطهير القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء بالكلية فى الله) (٥٢) .

(ولكن فناء الغزالى فى الله فناء عرفان ، لا فناء اتحاد أو ذوبان ، فناء تذهل فيه الروح عن ذاتها وتغيب عن إحساسها بهذه الذات ؛ لأنها مبهورة بالذات الإلهية ، جمالها وبهائها وعظمتها وجلالها . فناء الغزالى غيبه عن الوعى بالذات الإنسانية ؛ لأن الوعى كله مستغرق فى لحظ الجمال والبهاء والكمال والجلال الإلهى) (٥٣) إذن ففناء الغزالى هو فناء من شهد الذات الأحدية فكيف ينصرف إلى سواها ، إذ لا شىء سواها البتة (وهذه وحدة الشهود لا وحدة الوجود) .

وكان التصوف ظاهرة فلسفية ذوقية عند الغزالى ، فحاول تفسير الوجود والموجودات بطريقة خاصة وذلك باللجوء إلى الذوق . وصوفية الغزالى ليس هى (صوفية البله العوام ، ولكنها صوفية الخاصة ، صوفية مستنيرة جادة ، مجاهدة فى طلب المعرفة ، وسبيل الوصول عندها إلى الحقيقة ذلك الجد الذى يقتحم كل واد من أودية المعرفة : المعرفة التى يرضاها ، والمعرفة التى ينكرها ، والمعرفة التى قد يسلم بها ولكنه لا يأخذ بها) (٥٤) .

التصوف عند الغزالى لم يمنعه أن يهاجم المتصوفين قائلاً : (وفرقة منهم عدلوا عن المنهاج والواجب فى الوعظ ، وهم وعاظ الزمان كافة إلا من عصمه الله على الندور فى بعض أطراف البلاد إن كان ولسنا نعرفه ، فاشتغلوا بالطامات والشطح وتلفيق كلمات خارجة عن قانون الشرع والعقل طلبًا للإغراب ، وطائفة شغلوا بعبارات النكت وتسجيع الألفاظ وتلفيقها ، فأكثر همهم الإسجاع والاستشهاد بأشعار الوصال والفراق ، وغرضهم أن تكثر فى مجالسهم الزعقات ، والتواجد ، ولو على أغراض فاسدة ، فهؤلاء شياطين الإنس ضلوا وأضلوا عن سواء السبيل) (٥٦) .

ويقول الغزالى : (وعلى الجملة ، ينتهى الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ) (٥٧) الغزالى ذكر أربعة أنواع من التصوف ، ورفض ثلاثة منها واختار لنفسه لونًا رابعًا هو القرب ، فالقرب هو : معرفة الله فى الدنيا وشهوده فى الآخرة .

(فيا أقرب الأشياء من كل نظرة ... لأبعد شىء أنت عن كل رؤية
توحشت من أبناء نوعى ولم يكن ... لشىء سوى أنسى بقربك وحشتى
ولو كان لو قبلت تقربى ... إليك ولكن لست أهلاً بقربه) (٥٨)

لقد رد حجة الإسلام فكرة الحلول والاتحاد ؛ لأنها لا تتفق مع الشرع ولا مع العقل ، فالحلول لا يتصور بين إنسانين ، فكيف يتصور بين الخالق والمخلوق ؟ ! (أليس معنى الحلول الحقيقى هو انطباق جوهر على جوهر جسم أو عرض من جوهر ؟ وهذا يستحيل عقلاً نسبة إلى الصلة بين الذات الإلهية ونفس العارف ، ثم إذا كانت النفس حادثة فكيف يتصور عقلاً أن تكون هى هو ؟) (٥٩) . (لا معنى للسعادة إلا نيل النفس كمالها الممكن لها وإن كانت درجات الكمال لا تنحصر) (٦٠) . سعادة النفس وكمالها فى اتحادها بحقائق الأمور الإلهية حتى كأنها هى ، ولا يكون ذلك إلا بتطهيرها بالمجاهدة والعمل ، وكم جاهد الغزالى النفس وقهرها (وكابد الظلام الدامس ، فى مرحلة الشك الكامل) (٦١) (حينما تفجعت الروح وتوحشت ونادت بلسان الشوق إلى العالم الأسنى الذى منه انحدرت ، ففى تلك اللحظات القاسية لاحت لمعات من ذلك العالم العلىّ لشدة الشفافية التى

أحدثها الألم واللوعة والوحشة والفـزع من الظلام ومن الخواء والعدم . هنا نادت الروح واستغـاثت بأعلى وأفـجع الأصوات وأكـثـرها إثارة للرحمـة والعطف والإحسان وهنا سمع الله النداء وأجاب الدعـوات الصادقة ، فجاء المدد الإلهى نوراً ولطفًا يشع بفيض المولى وكرمه ، إيثاراً لعبد مضطر مخلص لجأ إليه فى انقطاع وضراعة) (٦٢) .

وكان نوراً قذفه الله فى الصدر وكان مفتاح أكثر المعارف ، ولم يكن من شىء أقرب إليه من نفسه ، فسعى جاهداً إلى معرفتها ، وحينما عرفها وأدرك غامضها ، طفق يبحث عن الحقيقة الكبرى ، جاعلاً من التصوف طريقه إلى معرفة الله تعالى ، وقد كان طريق واضح المعالم والحدود ، لقد توصل إلى أداة المعرفة الصـوفية ، وكان القلب بعداً رديفًا للحواس والعـقل ، فقد تنكر العين ما يثبته العقل بحجته ، ثـم قد تخفى الحقيقة عن الحس والعقل معًا ، فلا هى بالـصورة المنظورة ولا هي بالصـورة المعقولة ، ومـع ذلك قد رآها متـجلية ، فكان أن رأى : أنه لا العـقل ولا الحواس أداة لإدراك الحق إلا أن يهتـديا بنور البديهة القلـبية ، وبغيـر هذا النور يكون الضلال . إنه الضـياء المنبـعث من الروح ، والنور الذى فطره الله فـى قلوب الناس ، ذلك النور المتوقـد كالمصبـاح يجلو الغشـاوة ؛ لتسطع حقـيقة الله (القـلب هو العالم بالله، وهو المتـقرب إلى الله ، وهو العامل لله ، وهو الـساعى إلى الله ، وهو المكاشف بما عـند الله ، ولديه) (٦٣) . وما يعم الجوارح مـن العبادات أنواره . وهذا السر الإلهى لـيس تلك الحمانيـة المعروفة المودعـة فى الجانب الأيسر من صـدر الإنسان ، وإنما هو اللطيفة الربانيـة الروحانية الكامنة فـيها حقيـقة الإنسان وأسرار المـلكوت ، فهذه اللطيفـة مشرعة أبوابهـا كلها لكى تنجلى فيها حقيقة الحق فى الأشياء كلها .

(يشبه الغزالى القلب بالحوض الذى تنبع الحكمة فيه من القعر ، إذا ما قطع علائقه بعالم الحـواس جميعها ، واتجه إلى الله بالكلية . حـينئذ يصفو القلب وتنبع الحكمـة فيه ، وتنبـعث بجود الله وكـرمه . وهذه المعـرفة التى تنبع من قعر القلب ومن داخله ـ إذا ما جلى وصار صـافيًا صقيلاً ـ إنما هى من باب المعرفة اللدنية التى يفيضهـا الله مباشرة على قلوب أوليائه وخلصائـه المتقين) (٦٤) .

(١٣) المعرفة عند الغزالى :

(وكان قد حصل معى من العلوم التى مارستها ، والمسالك التى سلكتها فى التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية والعقلية إيمان يقينى بالله ، وبالنبوة ، وباليوم الآخر) (٦٥) .

وما زالت السماء تمده بمدد ، لا يجف فيضه ولمحات النور الإلهى ترافقه (فالغزالى الذى حفظ القرآن وهو صغير السن فى مدينة طوس ، ظل ينهل منه بلا انقطاع ، بروحه الفذة وفطرته الفائقة وعقله الكونى العجيب ، يسبح فى بحره المحيط باحثًا عن الجواهر وعن الكبريت الأحمر الوردى ، عن الياقوت الأحمر ، والياقوت الأكهب ، والياقوت الأصفر ذى اللون الفاقع الذى يسر الناظرين ، باحثًا عن الدرر بعد ذلك ، الدرر البيضاء يكاد سناء برقها يذهب بالأبصار ، وباحثًا عن الزمرد الأخضر ذى اللون السندسى الرائع. وبعد ذلك ظل خياله يرنو إلى السياحة المديدة المتأنية فى حدائق القرآن المرجانية باحثًا عن المسك الأزفر ، وعن العنبر ، وعن العود تعبق روائحه العطرة جمالاً ونشرا ، فاتنًا ساحرًا ، تنتشى منه النفوس والأرواح ، والغزالى لا يقنع بالوقوف عند شواطئ القرآن ولا يرضى بالسياحة العجلى فى عوالم القرآن الظاهرية ، ولكنه يطمح إلى الغوص فى الأعماق ، فمن وحى القرآن الكريم ، وصل الغزالى إلى المعرفة الكاملة المنزلة من الله تعالى) (٦٦) . والتى وهبها للأنبياء وحيًا من عنده ، وللصالحين من عباده بالإلهام الصادق . (وتكاد حركته نحو القرآن تشبه القفزات المرحة النشطة التى تهتز طربًا وقوة وتغمرها البهجة والمرح الشديد كالذى وصل إلى واحة غناء بعد سفر طويل مضنٍ فى بيئة مهلكة ، فى مفازة غبراء قاحلة تنذر بالموت والعذاب) (٦٧) .

ويرى الغزالى أن للصوفية علم مركب خاص بهم يشمل الحال ، والمقصود به هو كل ما يرد على القلب من طرب أو حزن أو بسط أو قبض ، ويشمل الوقت ، وهو الحال فى الزمان الذى لا يتعلق بالماضى ولا بالمستقبل، ويشمل الوجد مطالعة سر الحق ، فهو شدة تعلق قلب المريد بالله تعالى ، وتوجه كل جوارحه إليه ، ثم يشمل الشوق وهو هيجان القلب

عند ذكر الله، وقد قيل من اشتاق إلى الله أنس إلى الله ، ومن أنس طرب، ومن طرب وصل ، ومن وصل اتصل ، ومن اتصل طوبى له وحسن مآب . ثم يشمل علمهم السكر ، وهو دهشة تلحق المحب فى مشاهدة جمال المحبوب فجأة ، وهو إحساس الخدر الحادث فى الروح المقبلة بكل ذراتها إلى الله ، ثم يشمل علمهم الصحو وهو الذى يعقب السكر فتشرق الروح بعد أن يغمرها نور الله عز وجل ، ثم يشمل عملهم الإثبات ، أى إقامة أحكام العبادات والثبات عليها ، ثم يشمل علمهم المحو ، وهو غياب العبد عن عقله وصدور أفعال وأقوال لا مدخل لعقله فيها ، ثم يشمل علمهم الفقر بمعنى أن يتجرد الإنسان من أملاك الدنيا ولا يستغنى إلا بالله .

ومن علمهم الفناء ، أى الانقطاع عن كل ما عدا الله ، وكذلك الولاية وهى قيام العبد بالحق عند الفناء فى نفسه ، فالولى هو العارف بالله وصفاته. ثم يشمل علمهم الإرادة وهى أن يعتقد الإنسان الشىء ثم يعزم عليه ثم يريده وهو الإقبال على أوامر الله تعالى . ثم يشمل علمهم الشيخ وهو الذى يسلك طريق الحق وعرف المخاوف والمهالك فيرشد المريد ويشير إليه بما ينفعه وما يضره ، ثم يشمل علمهم استبصار وتجرد عن إرادته إذ علم أنه لا يقع فى الوجود إلا ما يريد الله سبحانه وتعالى . (والعلم الصوفى عند الغزالى يقوم على الأركان الشرعية من القرآن والسنة الصحيحة ويسعى إلى تحقيق اليقين الذى لا يخالطه الشك والريب) (٦٨) .

(١٣ ــ ١) اللوح .. القلم والكشف الإلهى :

(وبينما كان الإشراقيون يولون وجوههم مرة شطر الثنوية الفارسية شرقًا، ومرة صوب الأفلاطونية المحدثة غربًا ، كان الغزالى يتطلع فى أمل وشوق صوب الفيوض اللدنية ، والانكشافات النورانية ، التى تفيض على قلب المؤمن ، من فيوضات اللوح المحفوظ مباشرة ، وتفتح له من الفتوحات الربانية بلا واسطة وبلا حدود) (٦٩) .

كان الغزالى يرى أن القلب كالمرآة ، والعلم هو انطباع صور الحقائق فى هذه المرآة ، فإذا كانت مرآة القلب غير مجلوة فإنها لا تستطيع أن تعكس حقائق العلوم (وإذا ما تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وأشرق

النور فى القلب ، وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت ، وانقشع عن وجه القلب حجاب العزة بلطف الرحمة ، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية) (٧٠) .

فالإقبال على طاعة الله والإعراض عن مقتضى الشهوات هو الذى يجلو القلب ويصفيه ، فلا تلبث لوامع الحق أن تلمع فى قلبه كالبرق يلمع فى الفلاة فيهتدى به الركب خلال أستار الظلمة المطبقة على الآفاق ، وقد كان الدليل القاطع الذى لا يقدر أحد على جحده (عجائب الرؤية الصادقة ، فإنه ينكشف بها الغيب ، وإذا جاز ذلك فى النوم فلا يستحيل فى اليقظة) (٧١) . (ثم فى إخبار الرسول ﷺ عن الغيب وأمور المستقبل ، فإن جاز ذلك للنبى جاز لغيره ، إذ إنه شخص كوشف بحقائق الأمور فلا يستحيل أن يكون في الوجود شخص مكاشف بالحقائق ، وهذا لا يسمى نبيًا بل وليًا) (٧٢) .

والله سبحانه وتعالى يقبل على النفوس التى كملت إقبالاً كليًا فيلقى فيها الوحى وينظر (إليها نظرًا إلهيًا ويتخذ منها لوحًا ، ومن النفس الكلى قلمًا ، وينتقش فيها علومه ويصير العقل الكلى كالمعلم والنفس القدسية كالمتعلم ، فيحصل جميع العلوم لتلك النفس ، وينتقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر) (٧٣) .

أما النفوس التى حطمت شهواتها وتقربت من الله شبرًا ، فإن الله يتقرب منها ذراعًا ، وإن تقربت ذراعًا تقرب الله باعًا ، وحفت بها الملائكة وغشيتها الرحمة وألقى الله فى روعها إلهامه (فالوحى حلية الأنبياء والإلهام زينة الأولياء) (٧٤) .

وهذا هو الكشف الذى أراده الغزالى ، إنه علم القلب الصادق وحدسه الصائب ، ويقظة الذات الآمنة وشهادتها العادلة . وهكذا فإن القلب يصل إلى مرحلة الجلوة ، بعد أن يكون قد مرّ بمرحلتين أوليتين هما :

(١) مرحلة التخلية : وبها يقطع صلته بكل ما عدا الله ، ويخلو تمامًا إلا منه ، كما يخلو من الذنوب والآثام والصفات المذمومة .

(٢) مرحلة التحلية : وفى هذه المرحلة يكون ذكر الله الدائم هو القوت الذى يقتات به السالك ، وهو الحلية التى يتحلى بها كما يتحلى بمكارم

الأخلاق والفضائل . وعندها يجلو القلب ، يحاكى علوم اللوح المحفوظ ، وبحكاية القلب للواقع ، حكاية المرآة للوجه ، كانت الذات هى الواقع وكان الواقع هو الذات ، فعلم المكاشفة (عبارة عن نور يظهر فى القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة ، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع بها من قبل أسمائها فيتوهم لها معانى مجملة غير متضحة ، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات ، وبأفعاله وبحكمه فى خلق الدنيا والآخرة ، ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا ، والمعرفة بمعنى النبوة والنبى) (٧٥) .

وأحكام العقل عند الغزالى لا يوثق بها إلا بضمان خارجى ، هذا الضمان هو الله تعالى نفسه ، فالكشف هو الأساس فى يقينية المعرفة والعلوم، والعقل تابع له في ضمان صحة أحكامه ، ولكل منهما مجاله ، فالمعرفة عنده نوع جديد يزاوج بين العقل والحدس . والكشف أرقى مناهج المعرفة ، وهو يقسم العارفين من حيث معرفتهم ومناهجهم إلى ثلاث درجات؛ فهناك عامى منهجه فى المعرفة التقليد المحض ، وهناك المتكلم الذى منهجه الاستدلال العقلى ودرجته قريبة من العامى ، وهناك العارف والصوفى الذى منهجه المشاهدة بنور اليقين . وقد ساق الغزالى كثيراً من شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف فى اكتساب المعرفة ، لا من المتعلم ، ولا من الطريق المعتاد . من ذلك قوله تعالى : ﴿ **ومن يتق الله يجعل له مخرجًا . ويرزقه من حيث لا يحتسب** ﴾ وأورد الكثير من الأدلة التى تؤيد إمكان الكشف والإلهام ، كما حدث للخلفاء الراشدين وأهل التقوى والورع والزهد والتصوف ، وهذا هو العلم اللدنى .

وحقيقة الإنسان لتظل مبهمة عليه ، إلا أن يخصه الله بحكمة ، وهو لا يخص إلا من شمله برحمته ، فموضوع المعرفة الصوفية هو ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله (وأشرف أنواع العلم هو العلم بالله وصفاته وأفعاله ، فيه كمال الإنسان ، وفيه كمال سعادته وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال)(٧٦) والغزالى يرى (أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلوط والوهم ، وهذه معرفة

الأولياء أو العلماء الراسخين فى العلـم ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى) (٧٧) .

والمعرفة عند الغـزالى ،وإن كان طريقها الكشف ، إلا أن قوامـها الشرع والعقل، بمعـنى أن موافقـتها للعـقل الصحـيح هو محك صحـتهـا (وهما متظاهران متحـدان لا متناقضان ، فالعقل الصـحيح لا يكذب أبدًا ، وكذلك الشرع المحكم ، فكلاهما من أنوار الحق عز وجل) (٧٨) . (والعقل مجاله الحس وعالم الملك أو الشهادة . . ومجال البـصيرة والمشاهدة والكشف عالم الملكوت وهو مـا وراء السمـوات والأرض وما بينهـما وبذلك كانـت غايات المعـرفة عند الغـزالى هى التـخلق بصـفات الله والحب للــه والفناء فيـه . والسعادة لكـل ذلك غايات أخلاقية مـتوقفة على طهـارة القلب ونقائه وحب الله ثمرة لمعرفته (والنفس إذا كمـلت يزول عنها دنس الطبيعة ودرن الحرص والأمل) (٧٩) .

(١٤) نقد الإحياء للغزالى :

من التهم العظيمة التى ساقها د / زكى مبارك ضد الغزالى أنه يفتقر إلى اليقظة العلميـة والدقة الأكاديمية ، وجاء كتـابه مليئًا بالحكايات ، ناسبًا إياها لبعض الصالحين بدون تمحيص أو تدقيق ، بل فى حـالة من الغفلة تشبه غفلة الساهى أو النائم ؛ وهى لذلك تفـتقر إلى الروح العلميـة وتجىء خالية تمامًا من النزعة النقدية التى تميز الفحول من العلماء . هذه الروح العلمية والنزعة النقدية التى درج عليها الغزالى نفسه فى كتبه المتقدمة مثل (تهافت الفلاسفة) و (معيار العلم) و (مقاصد الفلاسفة) و (المستصفى فى أصول الفقه) .

و د / زكى مبـارك لم يكن أول من أصابتـه الدهشة لسـيادة هذه الروح اللاعلمية فى (الإحيـاء) ، وهذه الغفلة عن ضوابط العلم من توخى الدقة والموضوعـية ، وتحـرى الحقائق ، واختـبـارها وعرضهـا على ميـزان العقل والمنطق، بل إن ابن الجـوزى ، وسبطه أبو المظفـر يوسف ، كانا قـد أشارا إليها أكثـر من مرة ، عندما قالا : إن الغزالى ترك قانـون الفقه وراء ظهره ، عندما عـمد إلى تأليف (الإحـياء) ، واتبع طريقـة الصوفـية من الاهتـمام بالرقائق واللطائف . ولـقد أشار إلى أكثـر من دليل على ذلك . وكثيـرًا ما أشار إلى قصة الصوفى الذى أعجبتـه نفسه (الشيخ الكريتى) فدخل الحمام

وسرق الملابس حتى يسبه الناس . وبما أن الحمام كان له حارس ، فلقد عرض هذا الصوفى نفسه إلى حد من حدود الله ، والغزالى إذ يورد هذه القصة ويمجدها ضمنيًا ، كان فى غفلة أو تغافل عن كل ذلك ، وهو الفقيه الشافعى الذى ألف فى الفقه (الوجيز والبسيط والوسيط والخلاصة) ثم هو الأستاذ الجامعى الذى ألف (التهافت) و (مقاصد الفلاسفة) و (ميزان العمل) . هذه الغفلة هى مما أخذ على الغزالى ، وكانت مثار الدهشة لدى المفكر الناقد الفذ ابن الجوزى ، وكذلك سبطه أبى المظفر يوسف اللذين كثيراً ما تعجبا من هجر الغزالى الفقه وهو يؤلف (الإحياء) واتباعه لطريقة الصوفية . والذى يقصدانه من طريقة الصوفية هنا ، ليس فقط الإكثار من الرقائق واللطائف والترغيب والترهيب ، ولكن أيضًا هذا التحلل من سلطان العقل ، ومن ضوابط الطريقة العلمية فى التفكير والتأليف ، ولسان حالهما يقول : ماذا حدث لهذا الإمام العقلانى الكبير ، صاحب نظرية العقل والشرع . والذى كثيراً ما ردد أن العقل هو أس الشرع ، وبه يعرف وجود الله ، وتقام الحجج على إعجاز القرآن ، وأنه ليس من صنع البشر ، وبه يعرف صدق دعوى الرسالة والنبوة ، فى حق النبى الأمى محمد ﷺ .

(١٥) ظاهرة الانجذاب عند الصوفية عامة وعند الغزالى خاصة :

فى هذا المنعطف ـ من دراستنا الراهنة ـ نتساءل عن سبب هذا التحول العجيب الذى طرأ على الغزالى ـ وهو فى قمة حياته الأكاديمية ، أستاذًا مرموقًا فى الجامعة النظامية فى بغداد ـ تمرس فى فنون المنطق وبرع فى أساليب الجدل والحوار والمناظرة ، حتى بزّ الأقران وأفحم الخصوم ودحض الزخم الفلسفى اليونانى ، وفند حجج الباطنية والتعليمية والمعتزلة ،وأوجد قاعدة فكرية عريضة للمذهب الأشعرى مذهب أهل الجماعة والسنة آنذاك .

قد نفسر هذا التحول بواسطة ظاهرة (الجذب) أو ظاهرة (الغرق) المعروفة فى التراث الشعبى الصوفى . ومفاد هذه الظاهرة أن من يتقن طريقة الذوق الحدسية الصوفية ، يحصل له فرح عظيم بتلك الطريقة ، وتلك الرياضات الروحية ، لما يجد من لذتها وحلاوة المشاهدات ، والمكاشفات النورانية التى تصاحبها وتلازمها ، كسوانح وغواشٍ فى البداية ، ولكن

كحالة مستديمة بعد ذلك . . ويصاحب هذه اللذة الروحية والعقلية ، انجذاب شديد، إلى منابع ومصادر تلك المشاهدات والمكاشفات ، وهى مصادر ملكوتية رحمانية نورانية ، ذات جمال وصفاء وبهاء يكاد سنا روعته يذهب بالأبصار. ويرى فى تلك المشاهدات والتجارب ، ما يشده شدًا إلى تلك العوالم الروحانية ، حتى لا يكاد ينفك عنها لحظة ، ولا يستطيع غض النظر عنها . وهذا الانشداد والاستغراق فى تلك الرؤى النورانية ، يأخذ الصوفى رويدًا رويدًا فى الذهاب بعيدًا عن عالم الناس وعالم الحواس ، حتى يغيب عن تلك العوالم العادية المحسوسة تمامًا ، أو هى التى تغيب عن إحساسه المستغرق فى عوالم الملأ الأعلى . هنا يقال عن الصوفى الذى يستغرق فى تلك الحالات: إنه فى حالة (جذب) أو (انجذاب) أو فى حالة (غرق) حسب التعبير الصوفى الشعبى فى وادى النيل . وهى حالة السكر ، فى المصطلح الصوفى الأكاديمى ، غير أن حالات السكر تعقبها حالات (الصحو) فهى لذلك مؤقتة ، ولكن حالة الجذب الصوفى أكثر بقاء وأطول أمدًا .

ومن الظواهر الملازمة ــ وهى خطيرة جدًا ــ لحالة (الجذب) و (الغرق) هذه حالة من التحلل من قيود العقل ، وعدم التقيد بضوابط المنطق، والوقائع المعطاة : غفلة عن العالم ، وعن حقائق العالم ، وما يزخر به من خير أو شر ، والتصرف بإزائه وكأنه ليس حقيقة ، بل وهمًا صرفًا وخيالاً لا أساس له . وعلى هذا الأساس يرفض الصوفى المنجذب التعامل مع هذا العالم .

ولقد تدرج الغزالى فى مراحل فى حياته ، وفى فكره ، حتى وصل إلى حالة الجذب تلك ، وما تنطوى عليه من قناعات ، تستحقر هذا العالم ، وما يمور فى جنباته ، من حياة الناس العادية الروتينية :

١ ــ أما فى حياته الخاصة ، فلم يجد الأمن ولا السعادة ولا الرضا فى الركون إلى الدنيا وإلى هذه الحياة ، فلقد كشفت له التجارب المريرة التى عاشها فى بغداد وهو يكافح الفلاسفة والمعتزلة والباطنية ويعانى ويشقى من اضطراب الحياة السياسية والاجتماعية العامة فى مركز الخلافة العباسية ببغداد، ما زهّده فى هذه الدنيا وابتلائها ، ونظر إلى كسب المسلمين فى مجالات

الحياة العامة ، فلم تقر له عين لذلك الكسب ، الذى جسّد عجز الأمة فى التصدى الناجح لدواعى الفرقة والضعف والزلزلة ، وعدم القدرة على بلورة حلول ناجحة للتحديات العظيمة ، التى كانت تواجه الحضارة الإسلامية ، وتحيط بها من كل جانب ، حتى تضعضع ركن الملك والسلطان العباسى ، واضطربت الحياة العامة والخاصة ، وألمت بسماء بغداد غيومٌ وغواشٍ مظلمة من القلاقل والفتن . وعندما قتل صديقه ، وراعى الجامعة النظاميةً الوزير النابه نظام الملك ، على يد القتلة والمتآمرين من كوادر الإسماعيلية والباطنية ، وصل اليأس والكآبة مداهما ، وبلغ السيل الزبى ، وضاق الغزالى ذرعًا بالجو القاتم المكفهر الذى جثم على صدر درة الخلافة العباسية ـ بغداد الغراء ـ وأصبح التنفس صعبًا فى أجوائها . ومن هنا جاءت نزعة الغزالى إلى هجرها، والخروج إلى رحاب اللّه الواسعة وأرضه الفسيحة فى أنحاء الأرض التى بارك الله حولها فى فلسطين وسوريا والشام عمومًا .

٢ ـ وأما من ناحية تطوره الفكرى ، فلقد كان فكره يتطور فى اتجاه البحث عن العلل الأولى ، والسببية الحقة ، وراء السببية الظاهرة التى تربط بين العلل الطبيعية وبين معلولاتها . لقد كانت فكرته عن السببية تتجه فى إطار الفكر الأشعرى ، الذى يرى يد الله وقدرته تحرك الأسباب ، وتصنع المسببات . وكان يرمى من وراء ذلك أن يثبت أن الله هو سبب الأسباب من وراء الأسباب الظاهرة وعلة العلل الظاهرة والباطنة . وذلك فى مقابلة نظرية الضرورة السببية التى قال بها المعتزلة المشائيون من الفلاسفة المسلمين . وفى مقابل نظرية الطبائع التى ترجع جذورها إلى أرسطو .

كذلك كانت نظريته فى المعرفة عمومًا تتجه إلى الإلهام مصدرًا أساسيًا للحقائق الجلية ، وإلى الحدس الصوفى مرجعًا نهائيًا للإدراك ، وكوسيلة أصيلة من وسائل اليقين ، والعلم الذى لا يخالطه الريب ، وذلك فى غير ما إنكار للمعرفة الحسية أو العقلية : برهانية كانت أو استقرائية .

ومن هنا أدرك الغزالى : أن من وراء هذا العالم عوالم من الحقيقة الباطنة، وعوالم فيها وراء الطبيعة ، تحتوى على كنوز لا متناهية من الحق والإدراك والعلم ، إدراك فوق الإدراك العادى وحقائق فوق الحقائق

المشاهدة، إدراك فوق الإدراك المنطقى العادى ومتجاوز له فى المدى والمقدرة على التفسير والفهم وإزالة الغموض والحيرة .

هذا الإدراك فوق العادى ، وإن كان يختلف عن الإدراك العقلى المنطقى العادى من حيث تجاوزه للواقع وللمحسوس ، إلا أنه لا ينفلت بحال من الأحوال عن المنهجية العلمية التى تضع موازين موحدة للحقيقة سواء أكان مصدرها الحواس وعالم الحواس ، أو كان مصدرها الحدس الصوفى وعالم ما وراء الحواس .

ومن هنا فالغزالى وهو يرسو فى أحضان الحدس والاستبصار النورانى لا يرتمى فى أحضان الإبهام واللامعقول ولا يتخلى عن بديهياته ومسلماته المنطقية والعلمية ، فى التمسك بقوانين :

١ ــ الذاتية والهوية .

٢ ــ وعدم التناقض .

٣ ــ وقانون الثالث المرفوع .

٤ ــ وقانون عدم الإبهام .

٥ ــ وكل التعريفات واللامعرفات المنطقية الأولية التى أثبتها في (محك النظر) أو فى (معيار العلم) .

٦ ــ ولا هو قد تخلى عن المعارف التى أساسها التعميمات الاستقرائية ومصدرها الحواس والعقل المنطقى .

فالمعرفة الاستبصارية التى قبلها الغزالى ، كمعرفة موثوق بها ، وإن كانت متجاوزة للحواس ، فهى غير متجاوزة للمنطق والمنهجية العلمية الصارمة.

إذن فهناك تواصل بين نظرية المعرفة العلمية عند الغزالى ، وبين المنهجية الذوقية الصوفية، فالأولى تقود إلى الثانية ، والثانية لا تجافى قوانين المنطق ، ولا تقبل الذاتية المبهمة ولا الإبهامية اللامنطقية ، ولا تستبدل العقلانية المنطقية بلا عقلانية شاطحة بل هى منهجية علمية صادقة .

وصحيح أن الغزالى ـ وهو يحلق فى العوالم النورانية المتلألئة ـ قد يحس بازدراء تجاه العوالم السفلية الأرضية ، أو أنه عندما يرنو ببصره إلي الآخرة ، وما يرجوه فيها من نعيم خالد ، وما يحذره فيها من عذاب مقيم ، ربما صدرت منه فلتات هى من عفو الخاطر ، عبر فيها عن إحساسه بضآلة الحياة الدنيا ، وما يكتنفها من معاناة وكدح وما يعتورها من ظلم وجهل وغرور .

تلك الفلتات هى بعض ما أخذه عليه نقاده من الأوائل والمتأخرين . ولكنا نرى ألا تحول هذه الهفوات بيننا وبين أن ننظر إلى لباب فلسفته ، وجوهر أفكاره ، التى تؤثر الآخرة على الدنيا ، وتقدر وتعلى من شأن العلوم الإلهية اللدنية على علوم البشر التى يكتسبونها بالحواس والعقل المجردين .

والغزالى عندما تضيق نفسه بقيود هذه الحياة العادية الروتينية ، فإنه ليس من المستغرب أن يسعى للحرية فى الحياة الروحية ، الخالية من الهم والأحزان، غير المقيدة بمواصفات الناس فى حياتهم الرتيبة المملة . من هنا ـ ونتيجة لما ذكره فى (المنقذ) ـ فإننا نجد أن دوافع عميقة القدر جليلة الدفع والأثر هى التى أخرجته من داره العامرة ، ذات المرافق الواسعة الوثيرة . فإن الخروج عن الدار والوطن والأهل ليست مما يهون على الفتى ، لا ولا النفس تسلو بسهولة عن القوم والعشيرة والأهل والجيران .

قال الشاعر :

وحبب أوطان الرجال إليهمو مآرب قضّاها الشباب هنالك
إذا ذكروا أوطانهم ذكّرتهمو عهود الصبا فيها فحنوا لذلك

وهكذا نجد بعض التعليل والتفسير للسؤال الحائر : كيف زهد أستاذ المنطق والفلسفة العقلية فى المنهجية العلمية الصارمة التى ابتدعها ابتداعًا ، والتى تقيد بها واتبعها فى (مقاصد الفلاسفة) و (تهافت الفلاسفة) و(معيار العلم) و (محك النظر) ؟ وكيف تاقت نفسه أخيرًا بعد فترة السياحة والعزلة والانقطاع إلى منهجية :

ــ أكثر يقينًا من المنهجية العقلية المنطقية العادية .

ــ وأكثر قدرة وأبعد مدى .

ــ وأكثر قدرة على الكشف والتفسير .

ــ وأكثر استعدادًا للتعامل مع الحق كله ، سواء أكان هذا الحق آتيًا من عالم الشهادة أو عالم الغيب .

لقد ضاق أبو حامد الغزالى ــ فيما يبدو ــ بالمنطق الذى لا يتجاوز الحواس والعقل ؛ لأنه منطق كسيح لا يمكنه من تجاوز حدود هذا العالم المحسوس . ولكن أبا حامد كانت له شكوك وظنون ثم يقين كامل عن وجود عوالم أخرى شاسعة بعيدة الغور ، جليلة القدر ، رائعة جميلة أخاذة. فكيف السبيل إلى استكشاف تلك العوالم فيما وراء الحواس ؟ ! لابد لها من اختراع منهجية جديدة ، منهجية فوق العادة ، منهجية يمكنها تجاوز هذا العالم لتصل إلى عوالم ما وراء الحس ،وكانت هذه المنهجية الجديدة هى منهجية الاستبصار النورانى ، التى عرفها الغزالى لأول وهلة من خلال أزمته الأولى، أزمة الشك الذى أهوى به إلى درك السفسطة وجحد العلوم جميعها.

ولقد أدى كل من ابن الجوزى ود / زكى مبارك دوره فى التنبيه على تلك الفلتات والتأويلات التى وقع فيها الغزالى أثناء ظعنه الحثيث غير المتأنى فى الجرى وراء التجارب واللوائح النورانية ؛ لأن الروح ــ وهى تكابد عناء هذا العالم ــ كانت ترنو بشغف شديد إلى النور الذى يلوح فى الأفق وإلى اليقين الذى بدأت طلائعه فى الآفاق .

ولقد وجد أبو حامد مرفأ دافئًا فى تلك السواحل النورانية ، فسكتت نفسه ، وقرت عينه ، وأقام فيها هانئًا قريرًا فى طوس ، يتفيأ ظلال اليقين الذى وجده والنعيم وهناءة العيش الذى تحقق له بعد طول عناء، وجهاد مضن طويل .

ولقد عكس أبو حامد كل ذلك فى (إحياء علوم الدين) فجاء كالسمفونية الخالدة ، تسكن إليه النفس ويرتاح الضمير المضنى .. جاء كاللحن السماوى يجذب الأذن ويخلب النفس ويسحرها ويهدهد الروح [illegible]

ويحتويها فتجلس إزاءه ولا تروم ، كمن وجد الوصال بعد طول الحرمان ووجد المحبوب بعد طول البين ومرارة الوحدة ومعاناة الوجد والصبابة والشوق.

(١٦) بعض آثار سيادة إحياء علوم الدين :

أ ـ الآثار الإيجابية :

حفظ الثقافة الإسلامية :

الشمول من أبرز صفات (الإحياء) . (فالإحياء) كتاب شامل ، بلغ من شموله أن الأوائل ـ خاصة النووى ، والزبيدى ـ قد بالغا كثيراً فى التنويه بفضله . فالزبيدى قال عن (الإحياء) فى كتابه (إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين) :

إن سيرورته فى الآفاق مسير الشمس فى الاختراق ، حتى قيل : إنه لو ذهبت كتب الإسلام وبقى (الإحياء) لأغنى عما ذهب .

ولمثل هذا الاعتبار ، قال النووى مقولته الشهيرة عن (الإحياء) : كاد (الإحياء) أن يكون قرآناً .

ولذلك لعب (الإحياء) دوراً شبيهاً بدور الأزهر الشريف فى حفظ الثقافة الإسلامية على مر الدهور والعصور ـ خصوصاً فى الظروف القاسية، والأيام الشديدة المظلمة التى أناخت على العالم الإسلامى فى عهود الفتن المظلمة ، من غزو الصليبيين واجتياح للمدن والقرى بواسطة جحافل المتوحشين من مغول وتتر .

ولقد تمكن الإحياء من أن يؤدي هذا الدور الهام ؛ لأنه كتاب فريد ، عز أن يجود الدهر بمثله . وهو يتحلي بالخصائص الفريدة التالية :

١ ـ سيرورته فى الناس ، مسير الشمس ، عبر عن ذلك النووى أصدق تعبير عندما قال : كاد (الإحياء) أن يكون قرآناً .

كما عبر عن هذا المعنى الزبيدى (الشهير بالمرتضى) بقوله : سار (الإحياء) فى الآفاق مسير الشمس ، ولا يكاد قرية أو ضاحية أو مدينة أو سكة أو محل فى العالم الإسلامى من فاس إلى الصين أن يخلو من

(الإحيـاء)، وليس هنالك كـتاب آخـر بعد القـرآن وكتب الحـديث له نفس السيرورة والانتشار فى الناس . كذلك لا تكاد توجد مكتبة تستحق الذكر فى العالم بأسره تخلو من (الإحياء) .

٢ ــ شموله الفكرى : ولقد بذل الغزالى جهدًا جبارًا فى سبيل الوصول إلى فهـمه الشـامل للإسلام فى (الإحـياء) ، فـبلغ فى ذلك ما لم يبـلغه الأوائل ولا المتـأخرون . فكتـاب (الإحيـاء) يمثل موسـوعة كـاملة لظاهرة الإسلام ، كما انفعل بها الغزالى ، ومـا أحاطت به عبقريته الفذة ، وروحه الفكرى المتشـوق المتعطش إلى المعـرفة والعلوم ،فجـاء (الإحياء) سـجلاً متكاملاً :

ــ لعلوم الإنسان وخبايا الضمير والنفس .

ــ وعلوم الدين كلها .

ــ وعلوم الدنيا .

ــ وأحوال الآخرة .

وجاء مرتبًا فى أربعة أقسام رئيسيـة ، كل منها يحتوى على عشرة أجزاء يمثل كل واحد منها كـتابًا مستقلاً بذاته . وجملة ذلـك أربعون كتابًا ؛ لذلك نجد تلخيصا له فى كتاب (الأربعين فى أصول الدين) للغزالى نفسه .

٣ ــ التنظيم الـبديع ، والإخـراج الماهر ، والربط المتـقن بين الأجـزاء والكتب واتباع طريقة علمية أكاديمية فى تقسيم الجدال والحوار .

٤ ــ الأسلوب السهل الممتـع ، السائغ فى عرضه ونقاشـه للمواضيع ، وتنوع مصـادر العبارة والأفكار واللجوء لأدوات التـوضيح من شعر وأمـثال وحكم ، وما إلى ذلك .

٥ ــ تزيين الكتاب من الأول إلى الآخر بالرقائق واللطائف ، والاقتباس الواسع من القـرآن الكريم ، ومن مصادر الحكمـة النبوية والأشـعار العـربية المأثورة .

٦ ــ تناول أحوال القلب والنفس ، واختيـار المواضيع التى ترتبط بالحياة وبالدين وبالوجـدان بأوثق الصـلات والروابط والتى تحـدث تأثيرًا وجـدانيًا

عميقًا باقيًا ؛ ولذلك فالكتاب له جمهور واسع من القراء ، من الخاصة والعامة ؛ ذلك لأن مثل هذه المواضيع مما يهم الناس أجمعين ، ويروق لهم، وتتفتح له قلوبهم وعقولهم .

٧ ـ نزعة الكتاب الصوفية ، وما به من تأييد لطرق الصوفية والدعوة إلى منهجهم ناسبت ووجدت قبولاً من جماهير المتصوفين ، وهم جماهير كبيرة، واسعة الانتشار فى العالم الإسلامى .

٨ ـ كذلك (فالإحياء) رسالة روحية وهو يخاطب النفس والوجدان فى الدرجة الأولى ، مما يجعله خفيف الظل ، سهل القراءة لأنه وجدانيات فى الغالب الأعم . والنفس أميل إليها بطبعها ، وقليل من الناس يهوى دراسة المقالات الطويلة فى المنطق والعلوم ، ولكن أكثر الناس يميلون إلى قراءة الوجدانيات .

٩ ـ وتعتبر ظاهرة التحليل النفسى ، وبيان علل القلوب وآفاتها ، من أبرز مظاهر عبقرية الإمام الغزالى ، وهذه الظاهرة أضفت جدةً ورونقًا على الكتاب ، وأبرزته فى ثوب قشيب ومبتكر ، إذا ما قورن بحوليات المنطق أو الفقه أو حتى أصول الفقه . وكذلك فإن المعالجات التى استوفاها الغزالى فى علاج آفات القلوب وبيان السبل الكفيلة بإصلاح القلوب والأخذ بأعنتها وتوجيهها إلى الخير والصلاح مما أكسب (الإحياء) رونقًا زائدًا وبهاءً فريدًا.

١٠ ـ ولكن ملاك (الإحياء) وعلامة تفرده ، والسر الذى يجذب إليه قلوب ملايين المسلمين ، إنما يكمن فى السلوى والعزاء الذى يجده المسلم بين صفحاته :

فالكتاب يهون كثيرًا من أمر الدنيا ، ومن قيم التعالى فى الأرض ، والاغترار بالمال والولد والأهل والعشيرة . وكذلك فهو يقلل من قيم الجاه والحسب والنسب ويعلن أن ما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون .

وهو يذم الغنى والربا ، وحب الشهرة والظهور ، ويقلل من مكانة ذوى المال والغنى والسلطان عندما لا يستند ذلك على الإيمان والتقوى ، ويمدح

الفقر والصبر عليه ، ويرفع من شأن فقراء المسلمين ، ويعدهم خيراً فى الآخرة إن هم صبروا واتقوا وأحسنوا .

والكتاب متوجه إلى الآخرة بشكل واضح ، وهو يعد الفقراء والمحرومين، والذين كانت الحياة خيبة أمل لهم فى كل المجالات ، يعدهم السعادة والفلاح فى الآخرة ، والجنة إن هم رضوا بقضاء الله وقدره ، وأن المال ليس دائمًا نعمة بل هو فى كثير من الأحيان نقمة .

وفى عصر تميز بخيبة الأمل ، والهزيمة للمسلمين فى كل مجال ، وتعرض فيه المسلمون للغزو والاضطهاد والاجتياح ، من قبل قوى الشر والعدوان فى الغرب والشرق ، ومالت عليهم الأوباش والمتوحشون من الغرب الصليبى ومن الشرق البربرى ، فإن (الإحياء) كان بمثابة القلعة الروحية والملاذ والمنتجع الآمن ، يأوى إليه الخائف والبائس والمستضعف ، فيجد فيه السلوى والعزاء ، كما يجد فيه الاعتصام بعزة الإسلام ، ورفعته وشموله وتسامى فكره وعلو قيمته ، كما يجد فيه اليقين بأن الحق فى جانب المسلمين، وأن الله سبحانه وتعالى نصير المستضعفين ، وولى المسلمين الصالحين وأنه ناصر الموحدين وهازم المعتدين الكافرين .

كان (الإحياء) بمثابة الصدفة (محارة) ، التى تحتمى بها حيوانات البحر ، عندما ينحسر عنها الماء فتدخل فى بيات شتوى إلى أن يأتى الصيف وتعود المياه ، وتعود الحياة باشة هدارة .

فحين أظلمت الدنيا أمام جماهير المسلمين ، لما كان يحيط بها من ظلم وغزو خارجى ، كان (الإحياء) يهيئ لهم ما تهيئه الصدفة للحيوان الذى انحسرت عنه مياه البحر ، فدخل المسلمون فى بيات شتوى ، بفضل (الإحياء) ، فقد كان يمنحهم الفرصة والوسيلة الناجحة للانسحاب من الحياة إلى داخل التراث المسلم ، والاحتماء به من أعاصير الحياة العاصفة ، ومن بردها وزمهريرها،والمكث هنالك إلى أن تتحسن الأحوال ، ويزول فصل الجفاف والشتاء .

(ب) الآثار السلبية للإحياء :

بدأ التذمر من (الإحياء) عند بعض الفضلاء ، منذ نشره لأول مرة وفى حياة الغزالى نفسه ، مما اضطر معه الغزالى إلى الرد دفاعًا عنه ودفعًا لإشكالياته وأخطائه . ومهما يكن من شىء ، فلا مناص من القول بأن (الإحياء) على الرغم من عظمته وتفرده ، وتأثيره الواسع جدًا على الساحة الفكرية الإسلامية ـ يعانى من بعض السمات السلبية التى يمكن إيجازها فى النقاط التالية :

(١) عدم الدقة وضعف التوثيق :

ولقد مرت بنا إشارة الدكتور زكى مبارك ، لهذا الجانب الضعيف من الإحياء، وخاصة فى مجال تخريج الأحاديث النبوية الشريفة .

(٢) اللجوء إلى التبرير والتفسير الفلسفى لأحكام الفقه ، وذكر طرقًا من حكمة الشارع ومن مقاصد الدين الكلية ، هذا إيجابى فى نظرنا ،ولكن جمهور الفقهاء ، المشتغلين بالفرعيات آنذاك اعتبروا هذا الجانب سلبيًا .

(٣) النمطية : ونقصد بها أن الغزالى حاول أن يبلور كل قضايا الدين وفق أنماط غزالية محددة كلها فى صعيد واحد . ولقد اعترض الإمام مالك ـ رحمه الله ـ على اتخاذ (الموطأ) دستورًا نمطيًا لحياة المسلمين ، كما هو مشهور . فكذلك يمكن أن نعترض على محاولة الغزالى فرض (الإحياء) كدستور شامل للحياة الدينية للمسلمين .

(٤) ضعف النبض الاجتماعى : فاشتغال الغزالى هنا بالقضايا الروحية والفكرية الخاصة والفردية ، كان على حساب اشتغاله بالقضايا العامة كالجهاد والسياسة والقانون العام .

(٥) إهمال رعاية الحياة العامة ، وحراسة المجتمع الإسلامى ، والدعوة إلى الزهد المتطرف ، وذم المال ، ومسرات الحياة ، والسعى إلى بناء الحياة وتعمير الدنيا .

(٦) ضعف الإيقاع الحركى : فليس فى (الإحياء) فقه عن جدلية المجتمع ، ولا عن الصراع بين القوى الاجتماعية المختلفة ، ولا حتى عن

الصراع بين الحق والباطل ، وكيف يمكن للحق أن يسود . وشيء عن تنظيم أمور الدولة .

(٧) **اختلال التوازن** : الإسلام يقيم توازنًا دقيقًا ، بين الفرد والمجتمع ، بين الدنيا ومباهجها ، وبين الإعداد والاستعداد للآخرة ، بين العزلة والانفتاح، بين الإقبال على الدنيا والزهد فيها ، وبين الدنيا ككل وبين الآخرة، وبين النفس والعقل والروح ، ولكن (الإحياء) قد أضاع هذا التوازن وأضعف نوازع العمل والجهاد ، ومعاناة الحياة وصراعاتها ، بل دعا صراحة أو ضمنًا إلى العزلة . . والابتعاد عن بؤرة الضوء الاجتماعى ، والانعزال عن مراكز السلطة والنفوذ السلطانى . . والانزواء بعيدًا عن ذلك كله .

(١٨) الأخلاق عند الغزالى :

التصوف فلسفة وممارسة عند الغزالى ، انتهت به إلى إقامة علم الأخلاق على أساس مكين من هذا التصوف ، فعلى يد الغزالى ـ أكبر صوفية أهل السنة ـ أصبح علم الأخلاق الإسلامى صرحًا عاليًا ومع ما احتمل الغزالى من (هجمات عنيفة عليه ، سواء من الفلاسفة أو المتكلمين أو من علماء السلف أنفسهم ، فإن علم الأخلاق الذى أقامه ما زال متماسكًا قويًا حتى اليوم يسود المجتمع الإسلامى) [٨٠] .

وقد قال الغزالى : (إن أكمل الأخلاق وأعلاها وأحسن الأفعال وأبهاها، هو الأدب فى الدين) [٨١] وقال بأن آداب الصوفى ، هى قلة الإشارة ، وترك الشطح فى العبارة ، وهو الكلام الأجوف الذى لا معنى له ويردده أدعياء الصوفية ، ثم التمسك بتعلم الشريعة ودوام الكد والتعب فى العبادة وفى محاربة النفس واستعمال الجد والاستيحاش من الناس والخوف منهم ، وعدم انتمائهم ، وترك الشهرة فى اللباس ، وإظهار التجمل ، واستشعار التوكل ، واختيار الفقر ، ودوام الذكر ، وكتمان المحبة ، وحسن العشرة فى الصحبة ، والغض عن المردان ، وترك مؤاخاة النسوان ، ودوام درس القرآن . فالأخلاق المحمودة منبع الطاعات والقربات ، والإسراف فى التحقيق بالدنيا بداية للتعلق بها ، والإسراف فى ذلك يحوِّل الإنسان المتدين الورع إلى مواطن للوساوس والخطرات ، ويفصل الباطن عن الظاهر فيقع

المحذور ، والتفكير الأخلاقى عند الغزالى كانت له مصادر إسلامية صرفة . (إذا بحثنا عن المصادر الإسلامية الصرفة فى تفكير الغزالى نجد أربعة مكونات أو مصادر رئيسية فى هذا التفكير :

أولاً : القرآن الكريم والهدى النبوى الشريف .

ثانيًا : المذهبية الفقهية الشافعية .

ثالثًا : المذهبية الكلامية الأشعرية .

رابعًا : التصوف السنى المنضبط بالقرآن والسنة الذى أخذه الغزالى من المشائخ الذين أشار إليهم فى المنقذ من الضلال وفى الإحياء) (٨٢) .

وعلم الأخلاق (عنده هو تكييف النفس وردها إلى ما رسمته الشريعة وخطه رجال المكاشفة من علماء الإسلام ، ومن سبقهم من الأنبياء ، والصديقين والشهداء) (٨٣) .

والخلق عنده (عبارة عن هيئة فى النفس راسخة ، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية ، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعًا ، سميت تلك الهيئة خلقًا حسنًا ، وإن كان يصدر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقًا سيئًا)(٨٤) .

ويبين الغزالى إمكانية تغيير الخلق ، فلو لم يكن ذلك ممكنًا ، لبطلت الوصايا والمواعظ والترغيب والترهيب ؛ لأن الأفعال نتاج الأخلاق ، ويقول بأن أمهات الأخلاق وأحوالها أربعة : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة ، والعدل ، (ونعنى بالحكمة : حالة للنفس بها تدرك الصواب من الخطأ فى جميع الأفعال الاختيارية . ونعنى بالعدل : حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة ، وتحملها على مقتضى الحكمة ، وتضبطهما فى الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها . ونعنى بالشجاعة : كون قوة الغضب منقادة للعقل فى إقدامها وإحجامها . ونعنى بالعفة : تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع ، فمن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة كلها) (٨٥) .

وحسن الخلق يرجع إلى اعتدال قوة العقل ، وكمال الحكمة ، وإلى

اعتـدال قوة الغضب والشهـوة ، وهذا الاعتدال يكون (بجود إلهى وكـمال فطرى) و (اكتساب هذه الأخلاق بالمجاهدة والرياضة) [٨٦] وعلامات حسن الخلق هو الإيمان ، وأول مـا يمتـحن به حـسن الخلق ، الصـبـر على الأذى واحتـمال الجفاء ، ومن عـلامات سوء الخلق النفـاق ، والطريق العملى فى تغيير الأخلاق هو (تزكية النفس واعتـياد الأفعال الصادرة من النفوس الذاتية الكاملة ، حتى إذا صـار ذلك معتاداً بالتكرر مع تـقارب الزمان حدث فـيها هيئـة للنفس راسخة ، تقتـضى تلك الأفعال وتتـقاضاها بحيث يصـير ذلك بالعادة كالطبع فيخف عليه ما كان يستثقله من الخير) [٨٧] .

فعلى الإنسان أن يزيل جميع العادات السيئة التى عرّف الشرع تفاصيلها، بحيث يبغضـها فيتجنبهـا كما يتجنب المستقذرات ، وأن يـتعود على العادات الحسنة ، ويشتاق إليهـا ويؤثرها ، ويتنعم بها ، وعلاج النفس بمحو الرذائل عنها وبكسب الفـضائل ، يشبـه علاج الأبدان بمحو العـلل عنها ، وبكسب الصحة لها ، وكما أن (البدن فى الابتداء لا يخلق كاملاً وإنما يكمل بالنشوء والتربية بالغـذاء ، فكذلك النفس تخلق ناقصة وإنما تكمل بالتزكـية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم) [٨٨] .

والهدف الأقـصى من الأخلاق هو الـسعادة الأخـروية . وحينمـا تكلم الغزالى عن الفضائل ابتداءً بالحديـث عن فضيلة الصدق : الصدق فى القول والصـدق فى النيـة والإرادة ، والصـدق فى العـزم ، والصـدق فى الوفـاء بالعزم، والصـدق فى العمل ، والصـدق فى تحقيق مـقامـات الدين ، فمن اتصف بالصدق فى ذلك فهو صدِّيق . ثم عن فضيلة الصبر قائلاً : بأن ترك الأعمال المشـتهاة عمل يثمـر حالا يسمى الصبر ، والمراد به العـمل بمقتضى اليقين ، فالمراد بحاجته إلى الصبر فـى الضراء ويمكن تحصيل الصبر بإضعاف باعث الشهوة ومضاعفة باعث الدين . ويتـحدث الغزالى عن فضيلة الخمول ويقصد به خمول الذكر وقال : (المذمـوم من طلب الشهره ، فأما وجودها من جهة الله سبحانه من غير تكلف من العبد ، فليس بمذموم) [٨٩] .

ثم تحـدث عن فـضيلـة التوكل ، ولا يـكون ذلك بالعـمل بل العلم ، ومعنى ذلـك أنه (لا يجوز ترك الأسبـاب ، وإنما العلم بأن الله هو مـسبب

الأسباب ، وفى فضيلة الإخلاص قال : إن العمل الخالص هو الذى لا باعث عليه إلا طلب القرب من الله) .

وفى حديث الغزالى عن الرذائل الخلقية ، بدأها برذيلة الغضب المذمومة والتى تتوجه عند ثورانها إلى دفع المؤذيات قبل وقوعها ، وإلى التشفى والانتقام بعد وقوعها . وقد (وضع الغزالى طريقة لاستئصال رذيلة الغضب باستئصال أسبابه ، وإذا كانت الأسباب المهيجة له هى الزهو والعجب والمزاح والهزل والهزء والتعبير والحماقة والمضادة والغدر وشدة الحرص على حصول المال والجاه ، فينبغي للخلوص من الغضب إزالة هذه الأسباب ، وهى فى أنفسها رذائل تحتاج إلى رياضة ، ورياضتها الرجوع إلى معرفة غوائلها لترغب النفس عنها ، وتنفر عن قبحها ، ثم المواظبة على مباشرة أضدادها مدة مديدة حتى تصير بالعادة مألوفة هينة على النفس ، فإذا انمحت عن النفس ، فقد ذكرت وتطهرت من هذه الرذائل وتخلصت أيضًا من الغضب الذى يصدر منها) (٩٠) .

ثم تحدث عن رذيلة الحقد ، ورآها وليدة الغضب ، فالكاظم غيظه لعجزه عن التشفى فى وقته . والغضب يتحول حقدًا ، وللحقود عند القدرة ثلاثة أحوال : الأولى : استيفاء الحق من غير زيادة ولا نقصان وهو العدل . والثانية : الإحسان بالعفو والصلة وهو الفضل . والثالثة : الظلم وهو المنهى عنه . ومن نتائج الحقد ، رذيلة الحسد ، وعلاج ذلك محصور فى تأديب النفس وتبصيرها بخطر هذه الرذيلة ؛ فإن الحاسد إنما ينكر فى غيره نعمة أنعم الله بها عليه . وليس أضيع من وقت يصرف فى بغض نعمة لا يملك المرء زوالها عن سواه .

وفى رذيلة العجب قال : إنه استعظام النعمة والركون إليها مع نسيان إضافتها إلى المنعم ، ومتى أعجب المرء بأعماله عمى عن آفاتها ،ومن لم يتفقد آفات أعماله كان أكثر سعيه ضائعًا ضالاً .

وعن رذيلة الكبر قال : بأن الكبر ينقسم إلى ظاهر وباطن ، فالباطن هو خلق فى النفس ، والظاهر هو أعمال تصدر من الجوارح . والكبر ثمرة العجب، وعلاج ذلك أن يعرف المرء أن نفسه معروفة بالذلة ، وما العزة إلا

لله.

وفى آفات اللسان قال : الكلام فيما لا يعنى ، فلو عرف المرء أن الموت بين يديه وأنه مسؤول عن كل كلمة وأن أنفاسه رأس ماله ، فإهماله ذلك وتضييعه خسران مبين . والآفة الثانية : فضول الكلام ، ثم الخوض فى الباطل ،ثم المراء والجدال ، والخصومة والتقعر فى الكلام ، والفحش واللعن والمزاح والاستهزاء وإفشاء السر والوعد الكاذب والكذب فى القول واليمين ، والغيبة والنميمة وكلام ذى اللسانين والمدح والغفلة والسؤال عن صفات الله والخوض فى الباطل ؛ من حكاية أحوال النساء ومجالس الخمر ومقامات الغناء والرقص وتنعم الأغنياء والمراء . وأما الجدل فهو كل اعتراض على كلام الغير بإظهار خلل فيه ، إما فى اللفظ ،وإما فى المعنى ، وإما فى قصد المتكلم . وأما الخصومة فهى لجاج فى الكلام لاستيفاء مال أو مقصود. والتقعر فى الكلام ، يكون بالتشدق ، وتكلف السجع والفصاحة ، والتصنع فيه بالتشبيهات والمقدمات ، وما جرت به عادة المتفاصحين . وكلام ذى اللسانين ، هو التعبير عن الأمور المستقبحة بالعبارات الصريحة . وأما الاستهزاء فهو الاستهانة والتحقير والتنبيه عن العيوب والنقائص على وجه يُضحك ، وقد يكون ذلك بالمحاكاة فى الفعل والقول ، وقد يكون بالإشارة والإيماء .

ويقول الغزالى بأن علم تهذيب الأخلاق دون مباشرة التهذيب لا يعنى شيئًا .

(١٩) خاتمة :

[١٩ ــ ١] شخصية الغزالى :

لقد كتب الغزالى الكثير ، وانتقد الكثير ، وكان له محبون وفى المقابل كارهون ، وهو الذى صعد إلى مستوى الخاصة ، ونزل إلى مستوى العامة . وفى زمانه عانى الكثير ، من الحسدة والمتعصبين (فكانوا يدسون فى كتبه زيادات تخالف معتقد أهل السنة والجماعة ، يقول الغزالى : لما استحببت الدعوة واستمر عمل التدريس ناشطًا ، وأخذ طلبة العلم من أطراف العالم يفدون إلىّ ، هاج حسد الحساد ، ولم يجدوا أى طعن مقبول غير أنهم

لبسوا الحق بالباطل وغيروا كلمات من كلمات : (المنقذ من الضلال) وكتاب (مشكاة الأنوار) وأدخلوا فيها كلمات كفر ، وأرسلوا إلىّ حتى أكتب على ظهرهما : (خط الإجازة) ولكن الله ــ سبحانه وتعالى ــ قد ألهمنى بفضله وكرمه حتى طالعت ووقفت على تلبيسهم ، واطلع رئيس خراسان على هذه الحالة وأمر بحبس ذلك المزور ، وأخيراً نفاه عن نيسابور ، فذهب إلى المعسكر عند ملك الإسلام ، وأطال لسان الطعن وقد عجز عنه ، ثم أخذ تعليقًا صنفته فى أيام الصغر مكتوبًا على ظهره : (المنخول من تعليق الأصول) وقد زاد عليه جماعة بحكم الحسد من قبل ثلاثين سنة بكلمات تطعن فى الإمام أبى حنيفة) (٩١).

وفى العصر الحديث ، نجد الدكتور زكى مبارك رائد المدرسة الحديثة فى نقد الغزالى ، يقول فى دراسته (الأخلاق عند الغزالى) : (بينما كان بطرس الناسك يقضى ليله ونهاره فى إعداد الخطب وتحبير الرسائل لحث أهل أوربا على امتلاك أقطار المسلمين ، كان الغزالى (حجة الإسلام) غارقًا فى خلوته، منكبًا على أوراده ، لا يعرف ما يجب عليه من الدعوة إلى الجهاد)(٩٢) .

وينفى هذه التهمة عن الغزالى مؤلف هذه الدراسة (فإن فات الغزالى شرف الدعوة إلى الجهاد المقدس ضد جحافل الصليبيين كما أشار إلى ذلك الدكتور زكى مبارك ، فإنه عوض عن ذلك بالمساهمة الواقعية فى الدفاع عن الحوزة الفكرية والدينية ، وأحسن الدفاع عن العقيدة السنية ، مما كان له أبلغ الأثر فى قدرة العالم الإسلامى على الصمود الفكرى والدينى أمام التيارات المناوئة والغازية له من الخارج) (٩٣) .

ويقول الدكتور محمد عبد الله الشرقاوى فى مقدمته لكتاب الغزالى (الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل) : إن هذا النص (يلقى ضوءاً على موقف أبى حامد من الصليبية المتربصة شراً بالإسلام فى بيت المقدس وفلسطين ، وكثيراً ما تساءل الناس عن موقف الغزالى من الصليبية المعتدية الغازية . وفى هذا الكتاب جواب مقبول على هذا التساؤل الذى لا يخلو من الاتهام والظن السيئ بالرجل) (٩٤) . ويقول دى بور : (وبينما كان

الصليبيون يتأهبون فى الغرب لمهاجمة الإسلام ، كان الغزالى يتهيأ لأن يكون مناضلاً روحيًا عن الدين الإسلامى) (٩٥) .

ويقول د/ زكى مبارك : (ولكن هل نجا الغزالى من محاكاة الفلاسفة حين كتب فى الأخلاق ؟ كلا ، وإن نظرة فى تقسيم الفضائل وطرائق كسبها، وتنويع الرذائل ووسائل الخلاص منها ، لترينا مبلغ محاكاته للفلاسفة الذين كتبوا فى الأخلاق والآداب الاجتماعية) (٩٦) .

وفى ذلك يقول مؤلف هذه الدراسة : (الذى لا يمثل الحقيقة أن تصور الغزالى عاريًا من الابتكار ، ومعتمداً على تقليد الفلاسفة اليونانيين . ولا يمكن إرجاع التفكير الأخلاقى عند الغزالى إلى العقلية اليونانية بحال من الأحوال ، وحتى النظرة السطحية إلى (الإحياء) وتصوراته الأساسية وتقسيماته الجوهرية إلى أرباع للعبادات والعادات والمهلكات والمنجيات ، لتكشف بجلاء الأصول الدينية الإسلامية لتلك التصورات والتقسيمات . وما الأثر اليونانى ــ مقارنة بالأثر الصوفى عند الغزالى وتفكيره ــ إلا ضئيلاً ، ضعيفًا) و (الغزالى عندما يأخذ من مصادر أجنبية ، فهو لا يأخذ إلا ما يصح عنده ، وفق المعايير الشرعية السنية . ولقد صرح الغزالى بذلك صراحة فى (المنقذ) ، عندما أشار ضمنًا إلى أنه اعتمد على بعض آراء الفلاسفة فى مباحث الأخلاق والسياسة لأنها ــ وحسب رأيه ــ مأخوذة من حكم الأنبياء والمصلحين) (٩٧) .

ولكن د/ زكى مبارك ، بعد هجومه على الغزالى والذى رمى بسببه بالزندقة والكفر ، عاد بعد ثلاث عشرة سنة ، ليقول فى كتابه (التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق) : (فى سنة ١٩١٢ وأنا طالب فى الأزهر، اشتدت رغبتى فى صحبة الصوفية ، وألح الشوق ، فأخذت أنتقل من ناد إلى ناد ، حتى تعرفت على رجل فاضل من أساتذة الأزهر الشريف ، كان يومئذٍ من كبار الصوفية ، فأخذت عنه العهد وبدأت أقوم بالأوراد على طريقة الشاذلية.

وفى سنة ١٩١٨ قام بينى وبين الشيخ الطحاوى نزاع ، فقد كان يرانى قليل الرعاية للتقاليد الصوفية ، وتأملت فرأيت السبب تافهًا كل التفاهة ،

فقد غاظه أن أتكلم في حضرته ، وقد وضعت رجلاً على رجل ، وهي جلسة تدل ــ فيما يقال ــ على تعاظم وكبرياء ، وحاسبت نفسي ، فرأيت أني لم أفعل عن عمد ، ثم خطر بالبال أن الصوفية إنما يدعون علم القلوب، فلو كان هذا الرجل من الملهمين لما آخذني على هفوة شكلية ، وانتهى ذلك الحادث بالقطيعة ، ومرت أيام عانيت فيها من الضجر والغيظ ما عانيت ، وحاولت أن أصلح ما بيني وبين الشيخ ولكني لم أفلح في جذب نفسي إليه، فقد اقتنعت أن الصوفية أرباب ظواهر ، وإن ادعوا أنهم أرباب قلوب .

ومن خلال تلك الأزمة ألفت كتاب (الأخلاق عند الغزالي) الذي نلت به إجازة الدكتوراه ، وهو كتاب تجنيت فيه على التصوف ، ورميت أتباعه بالغفلة والجهل ، وجعلت سلوكهم سببًا في انحطاط الأمة الإسلامية . وما كاد ينشر هذا الكتاب ، حتى ضعفت حماستي لما أقمته عليه من أساس العقل؛ لأن الدنيا كانت بدأت تريني أني تحاملت على الغزالي ، وتعجلت الحكم على آرائه في سياسة النفس ، فقد كان يدعو إلى النفرة من الناس ، وكنت أرى ذلك من الجبن في الحياة الاجتماعية ، ثم تكشفت بعض الحقائق، فرأيت المروءة تقضي في أحيان كثيرة بالهرب من الناس . ومن ذا الذي سلم أديمه من عدوان الخلق فلم يتمنّ الاعتصام من شرهم ، بالعزلة في شواهق الجبال ؟ !) (٩٨) .

[١٩ ــ ٢] الغزالي كما عرفه المسلمون :

الظروف وضعت الغزالي في مواجهة الحياة بكل قسوتها ، فعاش أيام طفولته في حجر والده الفقير ، وكان قد فقد أمه ، وعندما شب وترعرع مات والده ، فكانت صدمة عنيفة ، خلفته وحيدًا في هذه الحياة ، محرومًا من العطف والحنان ، ظمآن يطلب الماء وما هو ببالغه ، حتى كان ذلك الفقير صديق والده الذي علمه القراءة والكتابة وأشرف عليه حتى عجز ، فسلمه لأيد أخرى تعوله .

ووجد الغزالي نفسه فقيراً يتيمًا ، لا يملك اجتياز دروب الحياة العسيرة ، وقف وحيداً في منتصف الطرق ، لا يملك الخروج من محيط التيارات

السياسية ومن أجـواء المعارك الفكرية ، وكل هذه الظروف أثرت عليه وعلى نفسيته ، وهو شاب مرهف الحس والشـعور ، فكانت حياته مضطربة قلقة ، تولد فى النفس العـذاب وافتـقاد طعم الأمـان ، وكان عـصره مـعقدًا ملـيئًا بالأحداث ومتلبدًا بالغيوم ، وقد غلب علـيه من الظلم والتعسف والمفاسد ما جعل الدين بعيدًا عن المجتمع . وحتى عندما شرّعت الدنيا أبوابها للغزالى، وأفســحت له الطريق ، وبلغ الغزالى قمـة مجده ، وأتتـه الدنيا خاضـعة ، ولكنه ما لبث أن شعر بأنه يعـيش وسط الزيف والخداع ، فشك فى إخلاصه وفى مصيره وفى عاقبة أمره فى الدار الآخرة .

وجد روحــه المخلصة عـاجزة عن مسـايرة تلك الظروف التى قـربته من الخلفاء ، ووضعـته فى مواجهـة الفرق والعقائد الفكرية . فـقد كانت روحًا شفيـفة ، دقيقة ، رفـضت كل ذلك الزيف وانتزعت نفسهـا من تلك الهاوية السحيقة ، هاوية النفاق والافتقار إلى الإخلاص فى الدين .

يذكر الغزالى فى كـتابه (المنقذ من الضلال) أنه خرج من بغـداد بحجة قضاء فريضة الحج وإلا لما سمحوا له بالخروج . (وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أدبر فى نفسى سفر الشام ؛ حذرًا أن يطّلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمى فى المقام بالشام ، فـتلطفت بلطائف الحيل فى الخروج من بغداد على عزم ألا أعاودها أبدًا) .

وهنا يبرز السؤال ، هل كان الغزالى ضعيف الشخصية مترددًا ؟ هل كان عاجزًا عن رفض أوامر الخلفاء إلى الدرجة التى تجعله يرضخ لأوامرهم وينفذ رغبـاتهم إلى درجة جعلتـه يعتزل الـناس نحوًا من عشـر سنوات ؛ حتى لا يكون فى مواجهة المجتمع عاجزًا عن مـسايرته أو مقاومته ؟ هل كان الغزالى سـيصل إلى التـصوف والزهد وهو بين الـناس الذين فر منهم ؟ هل كـانت الضغـوط ستأثر عليـه ؟ هذه الأسئلة التى تخطر فى البـال ، ولكن يصعب الإجابة عليها؛ لأنها شكوك قائمة على الظن والتخمين .

بعد هذه الرحلة فى كـتب الغزالى التى أبدعهـا ، والتى كان لها عـميق الأثر فى السـاحة الإسـلاميـة ، نستطيع أن نقـول : إن الغزالى كـان روحًا أخلصت لما خلقت له ، ومـا يزال لها حـضورًا غـريبًا يخاطب الأحـاسيس

الجميلة ، ويثير فى الأعماق ألف سؤال وسؤال ، وما يزال لصوته صدى يدوى فى كل الجهات ، لقد كان شمعة تضىء ما حولها ويتوهج نورها أكثر كلما تزايدت من حولها الظلمات ، حتى ذابت أخيراً بعد أن غمر نورها كل الأمكنة فاستنفذت فى سبيل ذلك حدود الإمكان .

(وهكذا كان الغزالى لحنًا فريدًا فى بداية وجوده ، فريدًا فى سيرته فى هذه الحياة ، فريدًا فى فراقه لها) .

ترى . .

هل وفينا الغزالى حقه ؟ ! ـ رحمه الله تعالى ـ والحمد لله أولاً وأخيراً.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم الطيبين الطاهرين.

هوامش ومراجع

(١) الحقيقة فى نظر الغزالى د . سليمان دنيا .
(٢) الوسيط فى المذهب للإمام حجة الإسلام . دراسة وتحقيق وتعليق : على محيى الدين على القردانجى — جـ ١ ص ١٠١ .
(٣) الفلسفة القرآنية النورانية عند الغزالى — د . زكريا بشير ص ٢١٣ .
(٤) الفلسفة القرآنية النورانية عند الغزالى — د . زكريا بشير ص ١١٧ .
(٥) تاريخ الفلسفة الإسلامية — هنرى كوربان .
(٦) تاريخ الفلسفة فى الإسلام — ديبور .
(٧) أحمد شمس الدين .
(٨) الفلسفة القرآنية النورانية عند الغزالى د . زكريا بشير ص ٨٤ .
(٩) الفلسفة القرآنية النورانية عند الغزالى د . زكريا بشير ص ٤٥ .
(١٠) أهداف الفلسفة الإسلامية — نشأتها وتطورها .
(١١) المنقذ من الضلال — الغزالى .
(١٢) أهداف الفلسفة الإسلامية — نشأتها وتطورها والتصوف الإسلامى بين الفلسفة والدين .
(١٣) ابن الجوزى : المنتظم / جـ ٩ سنة ٥٠٥ هـ .
(١٤) كتاب (السياق لتاريخ نيسابور) لأبى الحسن عبد الغافر إسماعيل الفارسى ، المتوفى سنة ٥٢٩ — كتاب مفقود ذكره السبكى فى طبقاته جـ ٤ صفحة ٢٥٥ ، الجزء المتبقى عن ذلك الكتاب هو ما نقله ابن عساكر (المتوفى سنة ٥٧١ هـ) فى كتابيه (تاريخ دمشق) و(تبيين كذب المفترى) .
(١٥) هذا النص مأخوذ عن مخطوطة صغيرة بعنوان (ترجمة الإمام الغزالى من كتاب الطبقات العلية فى مناقب الشافعية) لمؤلفه محمد بن عبد الله الحسينى الواسطى ، أبى عبد الله شمس الدين (المتوفى سنة ٧٧٦) نشرها لأول مرة الدكتور عبد الأمير الأعسم فى كتابه : الفيلسوف — الغزالى ، إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحى ، ص ١٦٧ ، دار الأندلس ، الطبعة التاسعة سنة ١٩٨٠ .
ولقد دون ابن عساكر روايات أبى الحسن عبد الغافر بن إسماعيل الفارسى هذا فى كتابيه (تبيين كذب المفترى) و (تاريخ دمشق) .
(١٦) محمد بن الحسن بن عبد الله الحسينى الواسطى فى ترجمة الإمام الغزالى من كتاب (الطبقات العلية فى مناقب الشافعية)
انظر / د . عبد الأمير الأعسم : الفيلسوف الغزالى . ص ١٦٧ .
(١٧) الزبيدى (إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين) المقدمة — جـ ١ ص ٢ — ٥٣ — فصل٥ .
(١٨) وردت هذه العبارة للإمام النووى فى مقال الأستاذ عادل نويهض الذى جاء فى مقدمة طبعة (دار الآفاق الجديدة) لكتاب الغزالى (جواهر القرآن ودرره) ص ٧ — ٢٧ — الطبعة الخامسة ،دار الإمامة الجديدة — بيروت سنة ١٩٨٣ م .
(١٩) انظر بروكلمان ٢ / ١٩١ . أيضًا انظر د . عبد الأمير الأعسم : الفيلسوف الغزالى ص ٩٠ ويروى أن محمد بن تومرت كان من الذين شهدوا إحراق كتب الغزالى نفسه .
(٢٠) ابن الجوزى (المتوفى سنة ٥٩٧) . وأهم كتبه (المنتظم) .
(٢١) راجع د . سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى — صفحات ٧٦ ، ٧٧ ، ١١٢ — الطبعة الثالثة — دار

المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٧١ م .

راجع أيضًا : ابن طفيل : حى بن يقظان ، ص ٦٩ الطبعة الثانية ـ دمشق ، لقد أخذ ابن طفيل على الغزالى أنه (كفر الفلاسفة فى التهافت) ؛ لأنهم أنكروا الحشر الجسمانى ، ثم عاد فى (ميزان العمل) فقال : إن الإيمان استحالة الحشر الجسمانى هو من عقائد الصوفية وشيوخهم على القطع . ثم عاد أيضًا فى (المنقذ) فعرض بآراء الصوفية وشيوخهم وقال : إن اعتقاده هو اعتقاد الصوفية ؛ لأن هذا هو الذى انتهى إليه بحثه عن الحقيقة واليقين ، وهكذا ـ وباستنباط منطقى بسيط ـ توصل ابن طفيل إلى مقولته أن الغزالى ـ إرضاءً لنوعية الجمهور الذى يخاطبه ـ يحل من موضع ما يربطه فى آخر .

(٢٢) بالنسبة لآراء المازرى والطرطوسى ، يمكن الرجوع إلى السبكى ـ الطبقات الكبرى ـ ص ١٣٢ .

(٢٣) د . عبد الأمير الأعسم : الفيلسوف الغزالى ـ دار الأندلس (١٩٨١) ص ١٣٩ .

(٢٤) كارادوفو : الغزالى ص ١٧٦ . فريد الدين العطار : حلية الأولياء ص ٢٢٧ وما بعدها .

(٢٥) الحارث بن أسد المحاسبى : الوصايا (أو النصائح الدينية والنفحات القدسية لنفع جميع البرية) تحقيق وتقديم عبد القادر أحمد عطا ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده . القاهرة (بلا تاريخ) .

(٢٦) الحارث بن أسد المحاسبى : الوصايا والنفحات القدسية لنفع جميع البرية ـ ص ٢٧ .

(٢٧) الغزالى : المنقذ من الضلال ، تحقيق د . جميل صليبا ، ود . كامل عياد ـ دار الأندلس ـ الطبعة العاشرة بيروت ١٩٨١ م .

(٢٨) المنقذ ـ ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٢٩) القوس إضافة منى .

(٣٠) القوس إضافة منى .

(٣١) (حديث غير صحيح) ولعله من على بن أبى طالب كرم الله وجهه .

(٣٢) الغزالى : المنقذ ص ٨٣ إلى ٨٦ .

(٣٣) كارادوفو : الغزالى ص ٤٨ وما بعدها .

(٣٤) انظر فى ذلك : د . عبد الرحمن بدوى ـ مؤلفات الغزالى ـ وكالة المطبوعات / الكويت . وأيضًا : د . مصطفى النشار : (فلاسفة أيقظوا العالم) الغزالى وأسلمة المعرفة .

(٣٥) انظر فى ذلك : د . مصطفى النشار (فلاسفة أيقظوا العالم) (الغزالى وأسلمة المعرفة) قد أكد د . مصطفى النشار أن ديكارت قد قرأ بالفعل كتاب (المنقذ) للغزالى . وأن هنالك ما يثبت ذلك .

كذلك انظر فى : القواعد الأربعة التى وضعها ديكارت كأساس للمنهجية العلمية والتى كسب بها شهرة علمية واسعة .

(٣٦) انظر فى ذلك : Descartes : ADscourse on the Method Translated from Franch

(٣٧) الغزالى : المنقذ من الضلال .

(٣٨) مصطفى النشار : المصدر السابق . (الغزالى وأسلمة المعرفة) .

(٣٩) انظر د . على عبد الرحمن ، ود . زكريا بشير وآخرون : تطور الفكر الغربى ، مكتبة الفلاح ، الكويت ١٩٨٧ م .

(٤٠) انظر فى ذلك : د . زكريا بشير إمام : أساليب الحجاج فى القرآن الكريم ـ مجلة كلية الآداب ، جامعة الإمارات ، سنة ١٩٩٠ م .

(٤١) ابن رشد : تهافت التهافت ـ القسم الثانى : تحقيق د . سليمان دنيا ـ دار المعارف مصر ، الطبعة الثانية بلا تاريخ ـ ص ٧٨١ .

(٤٢) ابن رشد : المصدر السابق ص ٧٨٣ .

(٤٣) يقول مبدأ اطراد الطبيعة أن المستقبل يشبهه الحاضر ، وأن قوانين الطبيعة سوف تستمر على ما هى عليه الآن ، وأن الشمس سوف تشرق غدًا كما هى عادتها دائمًا ، وأن النحاس سوف يستمر يتمدد بالحرارة ، والماء يتبخر بالحرارة ويتجمد بالبرودة وهلم جرا . ولقد أثار الفيلسوف البريطانى ديفيد هيوم اعتراضًا على الزعم القائل : إن الصلة بين الأسباب والمسببات صلة ضرورية وكانت إحدى حججه فى ذلك رفض حتمية مبدأ (اطراد الطبيعة) وعرف هذا الرفض والاعتراض من ديفيد هيوم وآخرين باسم (إشكالية الاستقراء) . ويتبادر إلى الذهن السؤال عن مدى تأثر ديفيد هيوم فى هذا النقد للسببية بموقف الغزالى عن السببية (التهافت) ويأخذ هذا الاحتمال وزنًا كبيرًا إذا ما علمنا أن (تهافت الفلاسفة) ترجم إلى اللاتينية والعبرية قبيل عصر النهضة الأوروبية فى القرن الرابع عشر الميلادى .

(٤٤) ابن رشد : تهافت التهافت .

(٤٥) قرآن كريم (النور : ٣٥) .

(٤٦) ابن رشد : تهافت التهافت الجزء الثانى ص ٧٨٥ .

(٤٧) ابن رشد ــ المصدر السابق ص ٧٨٦ .

(٤٨) ابن رشد ــ المصدر السابق ص ٧٨٧ .

(٤٩) المنقذ من الضلال : الغزالى .

(٥٠) ميزان العمل : الغزالى .

(٥١) إحياء علوم الدين : الغزالى .

(٥٢) المنقذ من الضلال : الغزالى .

(٥٣) الفلسفة القرآنية النورانية عند الغزالى ــ د . زكريا بشير إمام ــ ص ٦٩ .

(٥٤) إحياء علوم الدين : تقديم د . بدوى طبانه جـ ١ .

(٥٥) إحياء علوم الدين ــ الغزالى .

(٥٦) الفلسفة القرآنية النورانية عند الغزالى ــ د . زكريا بشير .

(٥٧) المنقذ من الضلال / الغزالى .

(٥٨) معارج القدس / الغزالى .

(٥٩) معارج السالكين / الغزالى .

(٦٠) ميزان العمل / الغزالى .

(٦١) الفلسفة القرآنية النورانية عند الغزالى ــ د . زكريا بشير ــ ص ٨٧ .

(٦٢) الفلسفة القرآنية النورانية عند الغزالى ــ د . زكريا بشير .

(٦٣) إحياء علوم الدين / عجائب القلب / الغزالى .

(٦٤) الفلسفة القرآنية النورانية عند الغزالى ــ د . زكريا بشير ــ ص ١٢٨ .

(٦٥) المنقذ من الضلال / الغزالى .

(٦٦) الفلسفة القرآنية النورانية عند الغزالى ــ د . زكريا بشير ــ ص ٢١١ .

(٦٧) الفلسفة القرآنية النورانية عند الغزالى ــ د . زكريا بشير ــ ص ١٣٧ .

(٦٨) الفلسفة القرآنية النورانية عند الغزالى ــ د . زكريا بشير ــ ص ١٨٣ .

(٦٩) الفلسفة القرآنية النورانية عند الغزالى ــ د . زكريا بشير ــ ص ١٥٣ .

(٧٠) إحياء علوم الدين / عجائب القلب ــ : الغزالى .

(٧١) المنقذ من الضلال : الغزالى .

(٧٢) المنقذ من الضلال : الغزالى .

(٧٣) الرسالة اللدنية : الغزالى .

(٧٤) الرسالة اللدنية : الغزالى .

(٧٥) إحياء علوم الدين / عجائب القلب : الغزالى .

(٧٦) إحياء علوم الدين : الغزالى

(٧٧) المنقذ من الضلال : الغزالى .

(٧٨) الفلسفة القرآنية النورانية عند الغزالى ــ ص ١٨٣ .

(٧٩) الرسالة اللدنية : الغزالى .

(٨٠) نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام : جـ ٣ .

(٨١) الأدب فى الدين : الغزالى .

(٨٢) الفلسفة القرآنية النورانية عند الغزالى ــ د . زكريا بشير ــ ص ١٢١ .

(٨٣) الأخلاق عند الغزالى ــ د . زكى مبارك ــ ص ١١٣ .

(٨٤) إحياء علوم الدين : الغزالى .

(٨٥) إحياء علوم الدين : الغزالى .

(٨٦) إحياء علوم الدين : الغزالى .

(٨٧) ميزان العمل : الغزالى .

(٨٨) ميزان العمل : الغزالى

(٨٩) إحياء علوم الدين : الغزالى .

(٩٠) الأخلاق عند الغزالى ــ د . زكى مبارك ــ ص ١٥٣ .

(٩١) من رسائل حجة الإسلام : ص ١٦٣ .

(٩٢) الأخلاق عند الغزالى ــ د . زكى مبارك ص ١٧٠ .

(٩٣) الفلسفة القرآنية النورانية عند الغزالى ــ د . زكريا بشير ــ ص ١٩ .

(٩٤) كتاب (الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل) لحجة الإسلام أبى حامد الغزالى ، دراسة وتحقيق د. محمد عبد الله الشرقاوى ــ ص ٢٥ .

(٩٥) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ديبور ، نقله إلى العربية وعلق عليه : محمد عبد الهادى أبو ريدة ــ ص ٣٣٠ .

(٩٦) الأخلاق عند الغزالى ــ د . زكى مبارك ــ ص ٤٥ .

(٩٧) الفلسفة القرآنية النورانية عند الغزالى ــ د . زكريا بشير ــ ص ١١٤ .

(٩٨) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ــ د . زكى مبارك ــ جـ ١ .

أبو الوليد ابن رشد
« فيلسوف قرطبة »

أبو الوليد ابن رشد
فيلسوف قرطبة (٥٢٠ ــ ٥٩٥ هـ)

[1] حياته وتطوره الفكري :

هو القاضي والفيلسوف والطبيب الإسلامي القرطبي الأندلسي ذائع الصيت ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد .

ولد في قرطبة عام ٥٢٠ هـ في أسرة من أعرق الأسر العربية في الأندلس المسلمة . كان أبوه أبو القاسم قاضياً مالكياً على قرطبة ، وكان جده أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد قاضي قضاة قرطبة ، رجلاً بارزاً مجيداً ، تولى إلى جانب القضاء مناصب سياسية هامة ، وكان عالماً مجتهداً وفقيهاً ذا سمعة عالية ، ترك مجموعة من الفتاوى في الفقه المالكي ، جمعها أحد أتباعه ــ ابن الوراق ــ إمام مسجد قرطبة لعهده . كما كانت له آراء فلسفية وشرعية ، ويبدو أنه كان شغوفاً بموضوع التوفيق بين الفلسفة والشريعة، وهو أحد أهم المباحث الفلسفية الرئيسية التي اهتم بها حفيده ابن رشد خاصة ، والفلاسفة المسلمون عامة .

ويبدو أن أبا الوليد ابن رشد تلقى تعليمه الأول على الطريقة الإسلامية التقليدية ، فحفظ القرآن ودرس علومه ، وكذلك علوم اللغة العربية وآدابها ــ خاصة الشعر ــ ويقال : إنه كان شغوفاً بشعر حبيب أبي تمام ، وشعر المتنبي . درس كذلك المذاهب الفقهية ، وتخصص في مذهب الإمام مالك على والده ، الذي كان من كبار فقهاء وقضاة المالكية في الأندلس . وبلغ من شغف ابن رشد ــ ذي القريحة الحادة الصافية،والذهن المتقد ، والفطرة العقلية الفائقة ــ بالإمام مالك وبمذهبه أنه كان يحفظ الموطأ كله عن ظهر قلب ،كما كان يحفظ القرآن الكريم . كذلك كانت الأسرة ــ فيما يروى من أخبارها ــ شغوفة بالمذهب الأشعري من بين مدارس علم الكلام ؛ ولهذا توجه التلميذ النابغة إلى دراسة المذهب الأشعري ، في بادئ أمره ، ويبدو أنه أتقنه إتقاناً تاماً ، الأمر الذي مكنه من الوقوف على نواحي الضعف فيه،

والتى لم يتوان فى إظهار عدم اقتناعه بها فيما بعد ، خاصة الحل الأشعرى لموضوع الحرية والجبرية ، ونعنى بذلك نظرية الكسب الأشعرية الشهيرة ، التى رفضها ابن رشد ، وقال : إنها لا تختلف ، من حيث الجوهر ، عن القول بالجبر المطلق إلا فى بعض الألفاظ فقط .

أما الطب ، فيروى أنه درسه عن أبى جعفر هارون ، وعن أبى مروان ابن حربول البلنسى . وكانت تربطه صداقة قوية بأبناء زُهر الأطباء ومنهم أبو بكر ابن زهر وأبو مروان بن زهر .

وأما الفلسفة ، فيقال: إنه تلقاها عن ابن باجه ، ولكن ابن باجه توفى سنة ٥٣٣ هـ حين كان عُمْر ابن رشد اثنتى عشرة سنة . فهل تلقى عنه الفلسفة فى هذا العمر الغض ؟؟. إن معظم التلاميذ لا يستطيعون تلقى الفلسفة فى مثل هذا العمر الغض ، ولكن ابن رشد لم يكن طفلاً عادياً ، بل كان نابغة منذ أيامه الأولى ! فربما تلقى شيئاً من علوم الفلسفة ــ خاصة المنطق ــ عن ابن باجه ، ثم أكمل ذلك على مدرسين مغمورين ، تلقوا هم بدورهم الفلسفة على يد ابن باجه . ومما يؤكد هذا ، أن فلسفة ابن رشد تنساب انسياباً طبيعياً من فلسفة ابن باجه ، وتشاركها فى كثير من سماتها ، وربما كان هذا من الدواعى التى جعلت ابن أبى أصيبعة يدّعى أن ابن رشد تلقى الفلسفة عن ابن باجه .

[٢] ابن رشد فى خدمة الموحدين :

ولقد واتى ظهور ابن رشد غلبة الموحدين على دولة المرابطين . وكانت لابن رشد أولاً صلة قوية بعبد المؤمن ، ثانى أمراء الموحدين . ثم توطدت دولة الموحدين بعد ذلك ، وقويت شوكتها على عهد أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ، فامتد سلطانها إلى بلاد الأندلس ، إلى جانب دولتها الأولى فى بلاد المغرب ، وعاصمتها فاس . ولقد كان الطبيب والفيلسوف الأندلسى الشهير ابن طفيل طبيباً خاصاً لأبى يعقوب يوسف هذا . وكان يوسف هذا، محباً للعلم والعلماء ، ورغب فى عالم يقوم بمهمة تلخيص فلسفة أرسطو ، فاقترح ابن طفيل اسم ابن رشد ، فاستدعاه الأمير يوسف بن عبد المؤمن وخاطبه فى شأن الفلسفة ، فاعتذر عنها ابن رشد فى البداية ، خوفاً من

الرأى العام الأندلسى والمغاربـى ، والذى كان آنذاك معادياً للفلسفـة ، نسبة لسطوة الفقهاء المـالكية ، وعدائهم الشديد لها . ولكن الأميـر أظهر له حبه للفلسفة وتأييده للفلاسفة ، وانعقدت بين الرجلين الأمير والفيلسوف ابن رشد مودة وصداقة ، وعـهد الأمير لابن رشد مهـمة تلخيص آراء أرسطو ، وهى المهمة التى كانت نقطة تحول مهمة جداً فى حياة ابن رشد . ولقد قام بها ابن رشد خير قـيام ، وكانت الإنجاز الأكبر فى حياته كلهـا ،وهى كذلك المهمة التى تركت أعظم الأثر فى تطور ابن رشـد الفكرى والفلسـفى ، وأكسبـته الاسم الذى اشتهر به فى أوروبا بعد ذلك ، وهو اسم (الـشارح الكـبير): The great commentator . ويقصد بذلك أنه أعظم من قام بمهمة شرح كتب أرسطو بين الفلاسفة قاطبة من الشرق والغرب .

واستمـر ابن رشد فى خدمـة الموحدين ، والذين تميزت دولتهم بحـركة عظيمة من التجديد الفكرى والسياسى ، وكان اتجاههم فى تجديد الدين يرمى إلى الأخـذ من الينابيع الأولى للإسلام : القـرآن والسنة . وكانـوا يضيـقون ذرعاً بآراء الفـقهاء ممن كـانوا يتصفـون بضيق الأفق . ولكى يضعـفوا دولة الفقهاء وحزبهم المناهض للتجديد ولحرية الفكر ، ولحركة التحديث ، شجع الموحدون الفلاسفة عموماً ـــ وابن رشد خاصة ـــ لما عرف عنه من قوة الفكر واستقلال العقل وتحرره .

ولما تولى الأمر أبو يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن ، قرب ابن رشد لأول أمره ، ولكنه عاد فتنكر لـه بعد ذلك ، وجرده من كل مناصبه ، ونفاه إلى (اليـسانه) وهى الحى اليـهودى فى ضاحـية من نواحى قـرطبة . ولقد اختلفت الروايات حول سبب نقمة أبى يوسف يعقوب على ابن رشد ، وكذلك اختلـفت فى تفسير نفيـه إلى الحى اليهودى خاصـة . ولكن السبب الحقـيقى ـــ فيـما يبـدو ـــ لنكبة ابن رشد هو اشـتداد غضـب الفقهـاء عليه لانحيازه الكبيـر إلى أرسطو ، ومبالغته فى الإشادة بالمـعلم الأول ، وتعصبه الكبير للفلسفة اليونانية عامة وفلسـفة أرسطو خاصة . ولقد شاع بين الفقهاء نقد أبى حامد الغـزالى لهذه الفلسفة اليونانية . كـما شاع رد ابن رشد على أبى حامد . ولما كان أبو حامد الغزالى قـد كفّر الفارابى وابن سينا لاتباعهم أرسطو ـــ فى رأى الغزالى ـــ فى مسائل ثلاثة أساسية هى :

(١) قدم العالم .

(٢) وعدم معرفة الله بالجزئيات .

(٣) وكون المعاد روحياً يوم القيامة .

فلا يبعد أن رأى الفقهاء فى قيام ابن رشد بتأليف (تهافت التهافت) ، فى الرد على الغزالى ، وفى الدفاع عن الفلسفة عموماً ، وفلسفة أرسطو خاصة ، رأوا فى ذلك إصرار ابن رشد على الدفاع عن الباطل ، وانحيازه إلى فرقة الفلاسفة المعادين للإسلام .

وربما كان السبب الحقيقى فى نكبة ابن رشد هو رغبة الأمير الموحدى فى استمالة حزب الفقهاء وعامة جماهير الناس لاستقطاب التأييد ، والدعم السياسى ، فى ظروف صعبة وقاسية ، وهو يجابه اشتداد الضغط المسيحى القادم من الشمال .

أما نفيه إلى (اليسانه) ، فربما كان السبب فيه أن اليهود كانوا من المشتغلين بالفلسفة وبالترجمة ، وكانوا يوقرون ابن رشد ؛ لعلوٍّ كعبه فى ذلك المجال ، خاصة ابن ميمون اليهودى ، الذى كان من تلاميذه . أما القول بأن ابن رشد كان يهودياً ، فهو قول لا قيمة له من الناحية العلمية ؛ لأن أبو الوليد ينحدر من عائلة علمية عريقة فى الأندلس ، وكان آباؤه وأجداده كلهم من القضاة والفقهاء والعلماء والشعراء .

والدليل الحاسم على أن نكبة ابن رشد إنما كانت تمليها ظروف سياسية عامة ، هو أن ابن رشد لم يفتن وحده ، وإنما فتن معه جماعة من أصدقائه وطلابه . وكذلك فإن هذه النكبة لم تطل ، فقد رضى عنه الأمير أبو يوسف يعقوب ، عندما شفع فيه جماعة من فضلاء أشبيلية حيث كان قاضياً ، فأعاد له مجده وقرّبه ، وأعاده إلى منصبه ، طبيباً فى القصر الموحدى ، كما كان من ذى قبل ، وكان ابن رشد قبل ذلك قد ولى القضاء فى أشبيلية أولاً ، وفى قرطبة ثانياً . هذا وكانت نكبة ابن رشد حوالى سنة ١١٩٥م ولم يعش ابن رشد طويلاً بعد هذه النكبة ، التى أحزنته كثيراً وكسرت قلبه وروحه ؛ لأنها كانت نكبة بلا مبرر وبلا سبب وجيه ، ولما كان بينه وبين الخليفة من ود وصفاء ، ولما قام به من خدمة جليلة للبيت الموحدى وللدولة الموحدية . ولقد ذكر المؤرخون أن أبا الوليد قضى أيامه الأخيرة حزيناً كسيف النفس ، قليل السعادة والسرور فكانت وفاته عام ١١٩٨م . أى بعد ثلاث سنوات من

تاريخ نكبته المأساوية ، التى دمغ فيها بالكفر والإلحاد ، وحُرقت كتبه علناً . ثم كان نفيه إلى الحى اليهودى ، إمعاناً فى النكاية به والتشنيع عليه فى دينه وكرامته . ولقد كان اليهود مضطهدين فى أيام هذا الأمير ،وإن كانت حياتهم قبل ذلك آمنة هادية تحت دولة المسلمين فى الأندلس .

[٣] مؤلفات ابن رشد وآثاره :

لقد خلف أبو الوليد ابن رشد أكثر من ستين مؤلفاً ، وشملت مؤلفاته المجالات التالية :

أ ــ الفلسفة والعلوم .

ب ــ الطب .

جـ ــ الفقه والإسلاميات .

(أ) مؤلفاته الفلسفية والعلمية :

لقد كان أبو الوليد طبيباً وشاعراً وفيلسوفاً ولغوياً ، ولكنه اشتهر أكثر من أى شيء كفيلسوف وشارح لكتب أرسطو خاصة . ولكن شهرته ــ كطبيب وكمؤلف فى الطب النظرى ــ لا تقل أهمية من مكانته كفيلسوف ، يشهد بذلك مؤلفه (الكليات فى الطب) والذى اكتسب شهرة عالمية واسعة ، وتأليفاته فى مجال الفلسفة ، فإن أهمها ما كان شرحاً أو تعليقاً أو تأليفًا حول فلسفة أرسطو . ومن أهم هذه المؤلفات الفلسفية ، الكتب التالية :

شروح كتب أرسطو ، ومنها شروح صغرى وجوامع وسطى وشروح كبيرة ، ومن أهم الجوامع هذه (١) :

١ ــ جوامع كتب أرسطو فى الطبيعيات والإلهيات .

٢ ــ جوامع فى الفلسفة .

٣ ــ جوامع سياسة أفلاطون (الأصل العربى المفقود) (٢).

٤ ــ شرح ما بعد الطبيعة لأرسطو .

٥ ــ شرح كتاب السماء والعالم .

٦ ــ شروح كتاب النفس .

٧ ــ شرح كتاب القياس .

٨ ــ شرح كتاب السماع الطبيعى .

٩ ــ شرح كتاب البرهان .

١٠ــ تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو .

١١ــ تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو .

١٢ــ تلخيص كتاب البرهان.

١٣ــ تلخيص السماع الطبيعى .

١٤ــ تلخيص كتاب الكون والفساد لأرسطو .

١٥ــ تلخيص الآثار العلوية لأرسطو .

١٦ــ كتاب الحيوان .

١٧ــ مقالة فى العقل .

١٨ــ مقالة فى اتصال العقل المفارق بالإنسان .

(ب) أما مؤلفاته الطبية فأهمها :

١ ــ كتاب الكيان (وهو كتاب نظرى فى أصول الطب) .

٢ ــ شرح الأرجوزة الطبية المنسوبة إلى ابن سينا .

٣ ــ تلخيص كتب جالينيوس فى الطب .

٤ ــ تلخيص أول كتاب (الأدوية) المفردة لجالينوس .

(جـ) مؤلفات إسلامية (فقه ، كلام ومناهج) :

١ ــ كتاب التحصيل .

٢ ــ كتاب المقدمات فى الفلسفة (وهو اثنتى عشرة مقالة معظمها فى المنطق) .

٣ ــ كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد .

٤ ــ كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة .

٥ ــ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

٦ ــ شرح عقيدة الإمام المهدى (ابن تومرت) .

٧ ــ مختصر كتاب المستصفى للغزالى .

٨ ــ تهافت التهافت .

٩ ــ مقالتان فى اتصال العقل الفعال بالإنسان وموجز فى المنطق .

[٤] خطوط رئيسية فى فلسفة ابن رشد :

[٤ ــ ١] أولاً : إسهامه فى شرح كتب أرسطو :

لا شك أن أعظم ما قام به ابن رشد ، هو إسهامه الرائد فى شرح كتب أرسطو ، شرحاً علمياً دقيقاً ، وتقديمها إلى القارئ فى ثوب قشيب ، صافية مما لحق بها من الشوائب والأخطاء ، التى وقع فيها فلاسفة المشرق ، أولاً : لتقصير بعض المترجمين فى فهم المقاصد الأصيلة للمعلم الأول ، وثانياً : للخلط الذى وقع فيه أولئك الشراح الأوائل ، بسبب الكتب التى نسبت خطأ إلى أرسطو ، ومن أشهرها كتاب ، (أثولوجيا أرسطوطاليس) . كذلك قام ابن رشد بتنقية شروح أرسطو من سوء الفهم الذى وقع فيه كل من الفارابى وابن سينا ، كما زعم ابن رشد . ومهما يكن من أمر ، فإنه لاجدال فى أن ابن رشد قد تفرغ لهذا المجهود العلمى زمناً طويلاً ، ووجه إليه كل طاقاته الفائقة وبذل فيه أقصى الجهد ، حتى ليمكن أن يقال : إنه بلغ فى ذلك مالم يبلغه غيره ، من السابقين عليه أو اللاحقين ؛ ولذلك استحق بجدارة لقب (الشارح الكبير) . (The great Commentator) .

ولقد بلغت عناية ابن رشد بهذا المشروع الضخم ، الذى أوكله إليه الأمير الموحدى يوسف بن عبد المؤمن ، أنه شرح تلك الكتب وعلق عليها وأوجزها ولخصها فى مستويات ثلاثة :

(١) المستوى الأول : هو تلخيص عام للمبتدئين من الطلاب .

(٢) المستوى الثانى :هو التلخيص الأوسط للمستوى الثانى من الطلاب.

(٣) المستوى الثالث : هو الشرح الكبير ، وفى هذا الشرح الكبير تناول ابن رشد نصوص أرسطو كما بلغته وشرحها وفسرها ، متبعاً فى ذلك طريقة مفسرى القرآن ومناهجهم .

ولم يكتف ابن رشد بالشرح الحرفى لآراء أرسطو ، ولكنه أكملها واستخرج نتائج منطقية من مقدماتها ، لم يصرح بها أرسطو نفسه ، ولكنها ـ فى رأى ابن رشد ـ تنبع منطقياً وتلزم استنباطياً من تلك المقدمات.

كما دافع ابن رشد عن فلسفة أرسطو ، دفاع المستميت ؛ لاعتقاده أن أرسطو (الذى كمل معه الحق) قد وصل فى ذلك إلى حد الكمال ، وبلغ من انحياز ابن رشد إلى أرسطو ، أنه لم يكتف فقط بالرد على الغزالى فى (تهافت التهافت) وإنما رد أيضاً على الفارابى وابن سينا ، زاعماً أنهما لم يحسنا فهم آراء المعلم الأول ، وما ذلك إلا لقلة تحصيلهم الفلسفى فى رأيه. وأكثر من ذلك ، فإن ابن رشد قد تهجم على أولئك الرواد من فلاسفة المشرق الإسلامى ، ولم ينج من هذا التهجم أحد . وإن كانت لهجته فى الهجوم على الفارابى أخف بكثير من لهجته وهو يهاجم الغزالى وابن سينا بعنف لا هوادة فيه . أما الغزالى فهو ـ فى رأى ابن رشد ـ لم يفهم أغراض المعلم الأول ، ولم يرد عليه ، وإنما كان يرد على سوء الفهم الذى وقع فيه الفارابى وابن سينا ، وهما يحاولان فهم الفلسفة الأرسطية . وهؤلاء يتهمهم ابن رشد بأنهم لا يأتون بحجج برهانية تعتمد على مقدمات يقينية صحيحة ، وإنما يعتمدون على مقدمات ذائعات ومشهورات ، ولذلك فإن أكثر حججهم جدلية وخطابية ، فى رأيه (خصوصاً فيما يتعلق بآرائهم وبراهينهم على وجود الله) .

أما ابن سينا ، فإن ابن رشد يهاجمه بعنف ؛ لما ادعاه من (فلسفة مشرقية) زاعماً أن تلك الفلسفة المشرقية السينوية ليست فى الواقع سوى فلسفة صائبة حران الفارسية الخسروانية ، ومن ذلك : ما ينسبه ابن رشد إلى ابن سينا من اعتباره الكواكب ذات صفة إلهية . هل قال ذلك ابن سينا ؟ وأين ؟ ، يقول ابن رشد فى ذلك :

(قالوا : وإنما سماها فلسفة مشرقية ؛ لأنها مذهب أهل المشرق ، فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هى الأجرام السماوية ، على ما كان يذهب إليه)[٣].

(وايم الحق ، لقد بالغ أبو الوليد بن رشد فى نسبه هذه الوثنيات للشيخ الرئيس) .

ثانياً :

وكما دافع ابن رشد عن الفلسفة طرداً ، بأن شرح أرسطو شرحاً وافياً ، وأعلن على الملأ أن الفلاسفة المسلمين لم يعطوا أرسطو حقه ، عازياً ذلك إلى قلة تحصيلهم لآراء لمعلم الأول ، وإلى اتباعهم مذهب الصدور وهو شيء لا يفهمه القوم أى : أرسطو وأتباعه . وابن رشد يتهم كذلك متأخرة فلاسفة الإسلام يعنى : الفارابى ، وابن سينا ، بأنهم حولوا أدلة أرسطو البرهانية إلى أدلة جدلية وخطابية . وهو يقصد بذلك أنهم ــ خاصة ابن سينا ــ قد عولوا كثيراً على مقدمات مشهورات أو متواترات أو محسوسات مباشرة . كما أنهم قد استخدموا قياس الغائب على الشاهد فى مسألة البرهنة على وجود الله ــ وهذا البرهان جدلى وخطابى عند ابن رشد ، ويعتمد على خطأ منطقى ، ألا وهو قياس تدبير الغائب ــ أى الله سبحانه وتعالى ــ على تدبير الإنسان (الشاهد) ؛ ولهذا السبب فإن هؤلاء الفلاسفة المسلمون قد غيروا مذهب القوم ــ أى أرسطو ــ فى العلم الإلهى حتى صار ظنياً [٤] ؛ وذلك لأن قياس الغائب على الشاهد إنما هو ظنى الدلالة عند ابن رشد ؛ وذلك لأنه يعتمد على قياس التمثيل .

مهما يكن من شيء ، فإن الخلاف بين ابن رشد و متأخرة فلاسفة الإسلام ، قد تمحور حول مسائل كثيرة منها خمس مسائل أساسية :

(١) قدم العالم .

(٢) عمل الله بالجزئيات .

(٣) المعاد الجسمانى .

(٤) مبدأ السببية .

(٥) أدلة وجود الله .

وابن رشد يدافع عن وجهة نظر أرسطو فى هذه المسائل كلها ، ويتهم الغزالى أولاً بالقصور فى فهم آراء أرسطو الحقيقية ، وبأنه إنما كان يعوّل على تفسيرات المشائين العرب (الفارابى وابن سينا) .

[٤ ــ ٢] أولاً : قدم العالم :

يدافع ابن رشد عن آراء المعلم الأول (الذى كمل معه الحق) فى أن العالم قديم ، بمعنى أن المادة التى صنع منها العالم (الهيولى) قديمة ، وهو يناقش هذه المسألة فى إطار جدله الكبير مع أبى حامد الغزالى . ولذلك فإن لهجته جدلية فى المقام الأول ، ولذا فإن استراتيجيته فى الدفع عن الفلاسفة ورفض تهمة الكفر التى دمغهم بها أبو حامد ، تتخذ الوسائل والحجج التالية :

أولاً : أن الشرع الحنيف قد أوجب النظر فى الموجودات على إطلاقها ، وفى وجود الله على وجه الخصوص ، فإذا نظر الفلاسفة فى العالم أهو قديم أو حادث ، فإنهم إنما عملوا بمقتضى أمر الشرع ، فإنهم بعد ذلك إن أصابوا فلهم أجران وإن أخطؤوا فلهم أجر ؛ لأن هذا الخطأ ليس مقصوداً وإنما يقع ضرورة نتيجة تصديق لا اختيارى لما يصح عنهم من الإثبات والأدلة.

ثانياً : أن مسألة قدم العالم أو حدوثه من المسائل الصعبة والعويصة ، وهى مما يقع الخلاف فيها بين أهل النظر ؛ لأنها ذات طبيعة تأويلية . والخلاف فى تأويل ما يجوز التأويل فيه وارد بين أهل النظر والبرهان ، وهو مما يختص به العلماء الراسخون فى العلم ، كما جاء ذلك فى القرآن ، إذا اختار المفسر أن يقف فى هذه الأدلة بعد قوله تعالى : ﴿ **وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم ..** ﴾ كما فعل ذلك أبو الوليد ابن رشد (٥) ، وغيره ــ ومنهم بعض الأشاعرة ــ من الذين يجوزون تأويل القرآن .

فابن رشد يقرر أن الإجماع فى النظريات والعمليات صعب جداً ، بل يكاد يكون مستحيلاً . ومتى كان الإجماع ظنياً فى مثل هذه الأمور ــ كالقول بقدم العالم أو حدوثه ــ فإن خرق الإجماع ــ وهو ظنياً على كل حال ــ لا

يمكن أن يؤدى إلى تكفير من يقوم بهذا الخرق ، وأبو المعالى الجوينى وكذا الغزالى ـ يقول ابن رشد [٦] ـ متفقون معه فى ذلك ، خاصة الغزالى الذى ذهب إلى القول صراحة في كتاب (التفرقة بين الإسلام والزندقة) إذ قال: إن التكفير بحق من خرق الإجماع فى مثل هذه المسائل النظرية المختلف عليها فيه احتمال .

ثالثاً : أن مسألة قدم العالم أو حدوثه هى مسألة من مسائل التأويل ، ومسائل التأويل لا يقع فيها إجماع أصلاً ؛ لأنها من اختصاص أهل العلم البرهانى وهم قلة بين العلماء ، ناهيك عن عامة الناس . ذلك لما صحَ نقلاً عن البخارى ـ أن للدين ظاهراً وباطناً ، فأما ظاهر الدين ، فهو مشاع للناس . وأما باطن الدين ، فهو اختصاص العلماء الراسخين فى العلم ، وهؤلاء هم أهل العلم البرهانى ـ فى رأى ابن رشد ـ فلقد روى البخارى عن على كرم الله وجهه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال :

« حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟؟ . . » .

رابعاً : يقول ابن رشد : إن الخلاف حول هذه المسألة بين الحكماء الفلاسفة ، والمتكلمين الأشاعرة ـ خاصة ـ هو اختلاف شكلى لفظى ليس إلا . وهو يشرح هذا الرأى قائلاً :

(. . وذلك أنهم اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا فى تسمية الطرفين ، واختلفوا فى الواسطة) [٧] .

ـ فالطرف الأول الذى هو موضع اتفاق بين الفلاسفة والمتكلمين ـ فى رأى بن رشد ـ هو : الأجسام التى يدرك تكوّنها بالحس ، مثل : الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات ، وهلم جرا . فهذه الأشياء اتفق الفلاسفة والمتكلمون على أنها محدثة .

ـ الطرف الثانى الذى هو أيضاً اتفاق عند الفريقين ـ فى رأى ابن رشد ـ هو الله ـ تبارك وتعالى ـ الذى هو فاعل الكل وموجده والحافظ له . فالله موجود لم يكن من شىء ولا عن شىء ، ولا لقدمه زمان ، وقد اتفق الطرفان على أنه قديم وأنه مدرك بالبرهان ؛ ولذلك فإن ابن رشد يرى إمكانية البرهنة المنطقية على وجود الله ، ومن هذا المنطلق فله ثلاثة أدلة على

وجود الله : (١) دليل العناية (٢) دليل الاختـراع (٣) ودليل الحركة (الذى هو اقـتـباس مـن أرسطو ويصلح للحكمـاء فـقط دون عـامـة الناس ومنهم المتكلمون).

ــ وأما الواسطة التى اختلف فيها الفـريقان فهى العالم : يقول ابن رشد عن هذا العالم : (وأما الصنف من الموجود الذى بين هذين الطرفين :

(١) فهو موجود لم يكن من شىء .

(٢) ولا لقدمه زمان .

(٣) ولكنه مـوجـود عن شىء ، أعنـى عن فـاعل ، وهذا هو العـالم بأسره.

والكل منهم مـتـفق على وجود هذه الـصفـات الثـلاث للعالم . فـإن المتكلمين يسلمون أنه لم يتقدم عليـه زمان أو يلزمهم ذلك ؛ إذ الزمان عندهم شىء مقارن للحركات والأجسام ، وهم أيضـاً متفقون مع القدماء ، على أن الزمان المسـتقبل غيـر متناه ، وكذلك الوجـود المستقبل . وإنما يخـتلفون فى الزمان المـاضى ، والوجود الماضى ، فـالمتكلمون يرون أنه مـتناه ، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيـعته . وأرسطو وفرقته يرون أنه غيـر متناه ، كالحال فى المستقبل) [٨] .

وابن رشـد يرى أن العالم ككل فـيه شـبه من القـديم ،وفيـه شبـه من الأجسام المحدثة ، فمن غلّب عليه ما فـيه من شبه القديم سماه قديماً ، ومن غلّب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً (وهو فى الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ، وليس قديماً حقيقـياً ، فإن المحدث الحقيقى فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقى ليس له علة) [٩] .

والشىء الغريب فى رأى ابن رشد أعـلاه ، هو قوله : إن المتكلمين لا يرون نهاية للزمان المقبل . ويتبع ذلك أنهم لا يرون أن العالم فاسد ضرورة ، فـمن أين أتى ابن رشـد بهـذا الرأى الذى ينسـبـه إلى المتكلمين ــ خـاصـة الأشاعرة منهم ــ والمعلوم من الدين ضرورة أن العالم سوف ينتهى يوما ما . والقرآن الكريم ملىء بالآيات التى تنوه بذلك .

ـ قال تعالى : ﴿ **كل من عليها فان . ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام** ﴾ [١٠] .

ـ وقال تعالى : ﴿ **يوم تكون السماء كالمهل . وتكون الجبال كالعهن**﴾[١١] .

ـ وقال تعالى : ﴿ **لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه** ﴾ [١٢] .

فمن أين جاء ابن رشد بهذا الرأى الذى ينسبه إلى المتكلمين ؟ ومن هم هؤلاء المتكلمون الذين يقولون : إن الزمان المستقبلى لا متناه ، وأن العالم ككل لا يلحقه الفساد ؟!

وعليه ، فإنه من الواضح أن ابن رشد ، استطاع أن يأتى بهذا الحل التصالحى لمسألة قدم العالم أو حدوثه اعتماداً على قراءة خاصة لرأي المتكلمين. ولكن الشيء الحاسم فى اختلاف رأى الفلاسفة والمتكلمين أن المتكلمين ـ مثلاً الكندى أو الغزالى ـ يرون أن العالم ككل إنما هو مجموع الأقسام والأعراض ، والحركة والزمان ، والمكان . . ، وكل ذلك متناه عندهم وله بداية وكذلك الكل عندهم متناه وله بداية ، وأكثر من ذلك مفهوم الخلق من عدم عند المتكلمين ، خاصة الكندى الذى ـ وإن لم يكن متكلماً ـ إلا أنه كان وثيق الصلة بالمعتزلة ـ فالمتكلمون ـ كالكندى والغزالى ـ يرون أن العالم والأشياء التى يتكون منها ،إنما خلقت من عدم (Creatio ex nihlio) أما أرسطو الذى يدافع عنه ابن رشد ، فإنه يرى أن العالم ككل قديم وأن الأشياء لم تكن تخلق من عدم محض ، ولكنها خلقت من هيولى قديمة وأزلية .

ولقد رد الغزالى على التهمة التى تقول:كيف يكون الله قديماً بلا خلق : فيرى فى (تهافت الفلاسفة) أنه ليس هنالك ما يمنع أن يقدر الله خلق العالم أزلاً (فيكون بذلك خالقاً أزلاً) . ولكنه مع ذلك يقدر خلقه فى الوقت الذى خلق فيه ، فالتقدير قديم ، والخلق على اعتبار أنه إرادة قديمة وتدبير قديم فهو قديم ولكن الخلق الفعلى للعالم فى الزمان إنما كان شيئاً حادثاً ، وربما خلق إليه أجزاء العالم أولاً ثم خلق الكل منها . فقدرة الله لا تحد وإرادة مطلقة لا تقيد . [١٣] .

أما الفارابى وابن سينا ، فإنهم كانوا يرون أن يقولوا : إن العالم قديم بلا زمان سابق عليه ، مخلوق أو حادث ؛ لأن الله متقدم عليه بالرتبة ، وإن لم يكن متقدماً عليه بالزمان ، وتثور إشكالية عن هذا الزمان السرمدى أو الأزلى الذى كان دائماً هنالك مع الله . فيقولون إنه زمان قديم لا بداية له . وهو بذلك مختلف عن الزمان الحادث الذى هو حركة العالم بعد خلقه .

ويبدو أن ابن رشد قد شعر بشىء من هذا الارتباك حول مفهوم العالم القديم والمخلوق أو المحدث فى ذات الوقت ، فلجأ إلى القرآن ؛ ليقول : إن (ظاهر الشرع أن صورة العالم محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر غير منقطع .. وذلك أن قوله تعالى : ﴿ **وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء** ﴾ . يقتضى بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزماناً قبل هذا الزمان ، أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك ـ وقوله تعالى : ﴿ **يوم تبدّل الأرض غير الأرض والسموات** ﴾ يقتضى أيضاً بظاهره وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود وقوله تعالى : ﴿ **ثم استوى إلى السماء وهى دخان** ﴾ يقتضى بظاهره أن السموات خلقت من شىء .. (١٤) .

إن هذه الآيات أعلاه ، والتى أوردها ابن رشد ؛ ليقول : إن ظاهر القرآن يؤيد الرأى الذى ذهب إليه أرسطو وتابعه هو عليه أن العالم قديم ، وكذلك المادة ، وأنه قبل وجود هذا العالم كان هنالك وجود مادى ، وكذلك بعده سوف يكون هنالك أيضاً وجود بعد هذا الوجود . وأن السموات والأرض وكذا العالم لم يخلق من عدم ، بل خلق كل شىء من الدخان .

وبما أن القرآن يفسر بعضه بعضاً ، فإن الخلق فى القرآن لا يحتاج إلى أكثر من الأمر الإلهى ﴿ **كن فيكون** ﴾ ، ﴿ **ألا له الخلق والأمر** ﴾ والأمر وعالم الأمر يسبق عالم الخلق ، ولا يحتاج الله عز وجل إلى أى آلة أو مادة فى خلقه للعالم أو للبشر ﴿ **إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون** ﴾ .

والآيات التى أوردها ابن رشد ، لا تقتضى أن يكون قبل هذا الوجود المادى وجود ، أو قبل العالم وجود ، وأنها تقتضى فقط أن يكون قد سبق خلق العالم ككل خلق أشياء جزئية كالماء ، أما العرش فهو جزء من عالم

الأمر وليس من عالم الخلق ، ولكن بالرغم من ذلك فتقدمه على وجود هذا العالم لا يعنى ضرورة أنه قديم ، بل يعنى فقط أنه خلق قبل خلق العالم (وإن كانت هنالك إشكالية حول هذا الزمن السرمدى) .

وكذلك الأمر فى الآية التى فهم منها ابن رشد أنه بعد هذا العالم وجود ثان لا متناه ، فقد يكون هنالك وجود بعد وجود العالم ، ولكن هذا لا يقضى ضرورة أن يستمر هذا الوجود الثانى إلى مالا نهاية فقد يوجد ولكن لفترة محدودة ، ثم يهلك كل شىء خلا المولى عز وجل . وأما الآية التى فهم منها ابن رشد أن السموات والأرض خلقتا من شىء ألا وهو الدخان ، فلا يناقض ذلك ــ ولا حتى ظاهرياً ــ القول بالخلق من عدم ، فالمسألة كلها ترجع خطوة واحدة إلى الوراء فيقال : إن الدخان خلق من لا شىء ، لا أنه ــ أى الدخان ــ مادة أزلية قديمة خلق منها السموات والأرض .

وهكذا تظل مسألة قدم العالم أو حدوثه ، إحدى كبريات مشكلات الفلسفة الإسلامية . وتظل الآراء فيها متباعدة بين الفلاسفة والمتكلمين ، وربما كانت أقل تباعداً بين فلاسفة المشرق ــ الفارابى وابن سينا ــ وبين فلاسفة المغرب وعلى رأسهم أبو الوليد ابن رشد . فإذا اعتبرنا أن فلاسفة المشرق فيضيون ــ أى يقولون بنظرية الفيض الأفلوطينية فى صورة من صورها ــ فإن العالم قديم ؛ لأنه فاض عن الواحد القديم أزلاً ، وإن كان هذا الواحد غير حاس بهذا الصدور ، ولم تتعلق إرادته به بأى حال من الأحوال، ولكنهم ــ أى الفارابى وابن سينا ــ بما أنهم مسلمون ، يرون أن العالم أيضاً حادثٌ ومخلوقٌ من مخلوقات الله عز وجل ، فهم لا يتصورون مضى زمان ــ بأى معنى من معانى الزمان ــ كان الله فيها بلا مخلوقات ، وبلا خلق ؛ لأن ذلك فى نظرهم يتنافى مع كونه تعالى : ﴿ **الخلاق العليم**﴾ فالعالم قديم عندهم بمعنى أنه لم يسبقه زمان ؛ لأن الزمان أصلاً مرتبط بالمادة (فهو عدد حركة المادة) ولكنه ــ أى العالم ــ بالرغم من ذلك مخلوق لله ومحدث ومبدع بإرادة الله عز وجل .

[٤ ــ ٣] ابن رشد والعلم الإلهى :

يرى أبو الوليد ابن رشد أن الحكماء (أرسطو) لم ينفوا علم الله بالجزئيات ، كما زعم الغزالى ، ولكنهم فقط نفوا أن يكون علم الله بالجزئيات كعلمنا نحن بالجزئيات ، ويكون الغزالى قد غلط فى حق أولئك الحكماء وتحامل عليهم بلا وجه حق .

ويدافع ابن رشد عن أولئك الحكماء ، ويقول : إنهم يرون أن الله يعلم تلك الجـزئيات ، ولكن بعلم غـير مجـانس لعلمنا بهـا . فمن شبـه العلم الإلهى بعلمنا ، فـقد جعل العلمـين متقـابلين وذلك غاية الجهل : (فـعلمنا معلول للمعلوم به ، فـهو محدث بحدوثه ، وعلم الله سبـحانه وتعالى علة للمعلـوم الذى هو الموجود) (١٥) وعند أولئك الحكماء لا فـرق بين الطريقة التى يعلم الله بها الجزئيات أو الكليات ، ففى الحالتين فعلم الله علة للمعلوم على خـلاف الحال مـعنا نحن (والفلاسـفة لا يرون أن الله تعـالى لا يعلم الجزئـيات فقط ، عـلى النحو الذى نعلمـه نحن ، بل ولا الكليـات ، فإن الكليات المعلومـة عندنا معلولة أيضاً عن طـبيعة الموجـود ، والأمر من ذلك بالعكس . ولذلك فـإن ما قـد أدى إليه البـرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلى أو بجـزئى فلا مـعنى للاخـتلاف فى هذه المسـألة ، أعنى فى تكفيرهم أو لا تكفيرهم) (١٦).

وهكذا فإن ابن رشـد ، يفسر موقف أرسطو من علم الله بالجـزئيات ، تفسـيراً مبتكراً وطريـفاً لم يكن معروفـاً عند فلاسفـة المشرق ، من المسلمين وغيرهم . وحسب تفسير ابن رشد لموقف أرسطو فى هذه المسألة ، فإن علم الله بالجزئيات هو على غير الصفـة التى بها علمنا نحن بالجزئيات ؛ لأنه غير متعلق بهـا أصلاً ، فالله يعلم بالجزئيات ولـكن لا بعلم محدث (الذى من شروطه الحدوث ، بحدوثها ، إذا كان علة لـها لا معلولاً عنها ، كالحال فى العلم المحدث) : (وكيف يتوهم على المشائين ــ الفارابى وابن سينا ــ أنهم يقولون : إنه سبحانـه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات ، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة ، تضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة فى الزمان المستقبل ، وإن ذلك العلم هو الإلهامات الإلهية) .

ولا شك أن أبا الوليد قـد أحسن الدفاع ــ فى هذه المسألة المتـعلقة بعلم الله بالجزئيات ــ عن الفارابى وابن سينا ،وأعطى تفسيراً حسناً لقولهما :(إن الله يعلم الجزئيات ولكن بعلم كلى) ، ولكن تفسير أبى الوليد ذهب مذهباً حسناً فى إيضاح هذا القول ، بأن بين أن علم الله ليس من جنس علمنا ، لا بالجزئيـات ، ولا بالكليات ؛ لأن علم الله هو علة للمـوجودات الطبيعـية،

وهو المؤثر فيها ، بينما علم الإنسان هو أثر للموجودات ومنفعل عنها . فعلم الله ضرب آخر من العلم .

ولكن بالطبع فإن علمنا ــ نحن البشر ــ لا يمكن أن يقارن بعلم المولى عز وجل ، القديم المحيط بكل شيء ، الذى لا تبديل فيه ولا تعبير : ﴿ **واتل ما أوحى إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته** ﴾(١٧) . غير أن علمنا ــ مع قلته ــ قد يكون علة مجازية لبعض الحوادث الطبيعية والصناعية ، فالزرع قد يأتى جيداً بتوفيق الله ورزقه الذى يسخر لنا من علوم الفلاحة والزراعة ما يجعلنا نحسن كل ذلك ، ونأتى به على الوجه الأحسن والأكمل ، وكذلك يمكن أن يقال فى المصنوعات ؛ ولذلك قيل : إن العلم سلطان وكذلك الحجة الصادقة .

[٤ ــ ٤] ابن رشد والبعث الجسمانى :

يقول أبو الوليد ابن رشد: إن مسألة المعاد هذه من المسائل المختلف فيها . فقوم يوردونها على ظاهرها ، كما وردت فى القرآن (الأشاعرة) ، وهم يرون أنه ليس هنالك برهان يؤدى إلى ضرورة تأويلها . وهؤلاء يختلفون فيما بينهم ، ومن هذا الفريق الثانى أبو حامد الغزالى وبعض المتصوفة . ولكن أبو حامد قد جمع المذهبين معاً ــ فى رأى أبى الوليد ابن رشد ــ لأنه أيضاً يحملها على ظاهرها ــ أى يقول : إن المعاد جسمانياً وروحياً . وأحياناً يتأول ذلك ، هل يعنى هذا أن أبا حامد قد قال : إن المعاد روحانى فحسب ؟!

ويرى أبو الوليد ابن رشد ، أن المخطئ فى هذه المسألة يشبه أن يكون معذوراً ، والمصيب فيها مشكوراً مأجوراً ، إذا اعترف بوجود المعاد وتأول فيه نحواً من أنحاء التأويل ، يعنى فى صفة المعاد لا فى وجوده ؛ لأن التأويل فى ذلك الوجود أو نفيه يعتبر كفراً عند أبى الوليد ابن رشد ؛ لأن هذه المسألة أصل من أصول الشريعة . وهو أصل كبير بيّن بنفسه ، وهو مما يقع فيه التصديق لكافة الناس ، أحمرهم وأسودهم ، عامتهم وخاصتهم ؛ لأنه من المسائل التى برهن الشارع عليها بطرق البرهان الثلاثة : (١) اليقينية (٢)والجدلية (٣) والخطابية . ولا يجوز لغير العلماء تأويل مسألة المعاد ، فى رأى ابن رشد ، بل عليهم قبوله على ظاهره . فالتأويل من قبل غير العلماء كفر فى رأى ابن رشد ؛ لأنه يؤدى إلى الكفر . والداعى إلى الكفر كافر .

والواجب عند ابن رشد ، أن لا تودع التأويلات عموماً ، إلا فى كتب العلم البرهانية ؛ ولذلك فإنه يلوم الغزالى كثيراً ؛ لأنه صرح بهذه المسائل التأويلية لعامة الناس ، وإن كان قد قصد إلى الخير . وذلك بتكثير أهل العلم، ولكنه ــ أى الغزالى ــ فى رأى ابن رشد ــ قد كثّر الفساد دون العلم بإذاعة تلك العلوم التأويلية الخاصة لعامة الناس .

وكان ابن رشد يريد أن يقول : إن من يتأول مسألة المعاد ، فيقول : إنه روحانياً ، فقد أخطأ فقط دون أن يصل إلى درجة الكفر والإلحاد ، ولكن كيف يكون ذلك ، إذ أن القرآن قد صرح مراراً أن البعث يكون بالجسم والروح معاً ، ورد فى ذلك على الدهريين والمشركين رداً مفحماً فى القرآن الكريم . يقول المولى عز وجل فى الرد على أمية بن خلف ، الذى زار الرسول صلى الله عليه وسلم يوماً فى منزله يحمل فى يده عظماً آدمياً رميماً. قال : يا محمد أنَّى يحيى الله هذه العظام وقد أصبحت رميماً كما ترى ؟ فنزل الوحى على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم : ﴿ **وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم** ﴾ (١٨) .

وعلى ضوء تأكيد القرآن الكريم لموضوع المعاد مراراً وتكراراً ، وتأكيد أنه إنما يكون بالأبدان والأرواح ، فإن ذهاب أبى الوليد ابن رشد إلى أن الخلاف فى هذه المسألة ، هو من باب الاختلاف على المسائل التأويلية : للمجتهد أجران إن أصاب وأجر واحد إن أخطأ ، لا يمكن قبوله ، فإن مسألة المعاد هى من أصول الدين والإخبار عنها من محكم آى الكتاب ، ولا يجوز بحال مخالفة النصوص الصريحة المحكمة التى نزلت فيها . ولذلك فلا عذر لمن أنكروا المعاد الجسمانى ، فلئن صحت الكتابات التى تنفى المعاد الجسمانى والتى تُنسب إلى الشيخ الرئيس فى بعض كتبه ، فإنه ــ أى الشيخ الرئيس ــ قد أخطأ خطأ فاحشاً ، ولا عذر له فى ذلك ؛ لأن الكتاب العزيز قد صرح بذلك تصريحاً واضحاً ، لا لبس فيه ولا غموض . نسأل الله أن يعفو ويصفح للشيخ الرئيس هذه الزلة الجلل . وعليه،فإن رأى أبى الوليد هنا واعتذاره للفلاسفة ، أنهم طالما لم ينكروا أصل المعاد ، فإن اختلافهم فى

الصفـة التى يكون عليها ، أبالـروح أم بالجسد مما يمكن التـجاوز عنه ؛ لأن المسألة برمتـها مسألة تأويلية ، الخلاف حـولها جائز ووارد . هذا الرأى من جانب ابن رشد نرى أنه قد خالفه التوفيق .

[٤ ــ ٥] مبدأ السببية بين الغزالى وابن رشد :

هذه المسألة التى نقد فـيها الغزالى الفلاسفة العـرب المشائين ــ الفارابى وابن سينا ــ كان لهـا صدى غريب فى تاريخ الفلسفة عمـوماً ــ سواء على الصعـيد الإسلامى أو الصـعيد الغربى الـعالمى ، فلقد تلقـاها أبو الوليد ابن رشد بالتذمـر وعدم الرضى ، ورد فيهـا على الغزالى رداً عنيفاً قـاسياً ، لا يخلو من تهكم مرير وسخرية لاذعة . أما على الصعيد العالمى ، فإن هنالك احـتمـال أن يكون ديفـيـد هيوم قـد اطلع على آراء الغـزالى فى (تهـافت الفـلاسفـة) أو رد ابن رشد عـلى الغزالى فى (تهـافت التـهافت) وكـلا الكتابان قد ترجما إلى اللاتينية وإلى العبرية،منذ زمن سحيق،على الأقل منذ القرن الثالث عشر الميلادى(١٩) . ومما يقوى هذا الاحتمال التشابه الواضح فى فـهم السـببية عـند كل من الغـزالى وهيـوم وتتطابق بعض العـبـارات عند الفيلسوفين .

مهما يكن من شىء ، فلنبتدئ أولاً بإعطاء صورة واضحة بقدر الإمكان لآراء الغزالى عن السببية ، ونقد ابن رشد لهذه الآراء فى (تهافت التهافت)، ثم نحاول بعد ذلك أن نرى إلى أى حد كـان هذا النقد فى محله ، وكذلك نحاول الإجابة على التساؤل المطروح عن مدى صلة آراء هيوم فى هذا الصدد بكل من الغزالى وابن رشد .

يطرق الغزالى موضوع السببية فى المسألة السابعة عشر من مسائل (تهافت الفلاسفة) الـعشرين وواضح منذ البداية أن الغزالى مشـغول قبل كل شىء ــ وهو يطرح هذه المسألة ــ بقدرة الله الكاملة وإرادته الطليقـة غير المقيدة بإلزام القـانون الطبيـعى ــ وهو قانون مـجرى العـادة . فإن هذا القـانون ــ برغم اطراده فى العـادة ــ ليس قانوناً ضروريـاً لا يتخلف أبداً ، بل العـقل يجوز تخلفـه وعدم اطراده . أولاً : فى حـالة تعلق إرادة الله بنقـضـه وتعليقـه ، وذلك فى حـالة المعجـزات ــ مثل معـجزة عـدم احتـراق إبراهيم الخليل ،

بالرغم من إلقائه فى النار . وثانياً : فى غرايب الأشياء وعجائبها فى حد ذاتها ، فإنه فى ظروف معينة قد يتخلف اطراد الطبيعة ، مثل ذلك الأكل من دون الشبع، والشرب من دون الريّ ،وتخلق الحيات والعقارب من التراب وكذلك الديدان. وتأثير الأجسام السماوية فى مجريات الأمور ، فى مسائل الطلسمات [٢٠] .

فالمقولة الجوهرية للغزالى ــ فى مسألة السببية ــ ليست هى رفع الأسباب والمسببات جملة وتفصيلا ــ كما فهم أبو الوليد ابن رشد ــ ولكن فقط القول الحاسم : أن الصلة بين الأسباب والمسببات ليست صلة ضرورية ثابتة لا تتخلف أبدا بأية حال من الأحوال ، وإنما هى صلة مطردة بحسب الواقع المشاهد ، وبحسب العادة ومجرى العادة فى الأمور الطبيعية . وهذا الاطراد ليس ضرورياً ولا منطقياً ، وإنما هو اطراد بحسب الواقع الذى لا يستحيل عقلياً تصوره ممكناً على صفة أخرى أو صيرورته إلى صفات مغايرة تماماً . ولكن هذا التصور أو التصورات البديلة إنما هى من ناحية الإمكان النظرى البحت وليست احتمالات محققة إلا فيما يتعلق بإرادة الله الطليقة ، عندما تتوجه تلك الإرادة إلى رفع القانون الطبيعى وخرق العادة لإفساح المجال للمعجزات الإلهية ، لإنقاذ إبراهيم ــ عليه السلام ــ من الاحتراق بالنار ، أو نجاة موسى ــ عليه السلام ــ من الغرق فى البحر .

يقول الغزالى فى هذا الصدد : (الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل : الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار) [٢١] .

فليس من غرض الغزالى هنا أن ينفى الاقتران مطلقاً ــ فى طبيعة هذه الأشياء ــ فى الظروف العادية ، بل هى أسباب ومسببات وفق مجرى العادة على وجه الجواز والإمكان ، لا على وجه الضرورة المنطقية المطلقة التى لا تتغير مهما يحدث ، بل يثبت أن هذا الاقتران إنما هو من تقدير الله سبحانه وتعالى السابق للخلق ، ولذلك فهو أمر مطرد لا يتخلف عادة . يقول الغزالى : (فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى بخلقها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً فى نفسه) [٢٢] .

وهذه فقـرة حاسمـة تدل على أن الغزالى لم يفـترض أبداً أن يكون هذا الاقتران بين العلة والمـعلول اقتراناً عشوائيـاً أو تحكمياً أو تعسـفياً ، وإنما هو تساوق مبنى على تقـدير الله سبحانه تعالى ، وهذا التـقدير ليس سوى ربط الله للمسبـبات بأسبابهـا والمعلولات بعللها على وجه الإرادة الإلهيـة الطليقة المطلقة التى قضت بأن تكون المسببات مقرونة بأسبابها فى العادة ، ولكن هذه الإرادة قد تبطل هذا الاقتران وهذا التساوق متى شاءت . وهنا تحدث المعجزة التى هى ارتفـاع أو إبطال مؤقت لاقـتران الأسـباب بمسـبباتهـا . أى إبطال القانون الطـبيعى الـذى هـو أيضـاً قانـون إلهى ، فـاطراد الاقتـران ــ عندما يطرد ــ إنما هو بأمر الله ، وإبطاله عندما يبطل إنما هو أيضاً بأمر الله . إذن، هذا الاقتران وهذا التساوق هو أمر مطرد ؛ لأن هذا هو تقدير الله عز وجل. ولذلك فإن هذا الاقتران ليس أمـراً عشوائياً أو أمراً اتفاقيـاً أو بختياً ، ولكنه مركوز فى طبائع الأشياء ، كمـا خلقها وقدرها المولى عز وجل . بمعنى آخر لأن الله ربط الأسباب مع مـسبباتها ربطـاً هو من طبيعة الخلق نفسـه ، وفقاً للحكمة الإلهية فى الخلق والصنع والاخـتراع . ومن أجل تدبير هذا الاقتران جعل الله للأشياء خواص كامنة فـيها . فنظرية الكمون تتناقض بالضرورة مع نظرية الغزالى خاصة ، والأشاعرة عامة فى موضوع السببية .

إذن ــ ووفق هذه القراءة لمسـألة السببيـة كما تصـورها الغزالى ــ فليس هاهنا إنكار مطلق لارتباط الأسباب بمسبباتها ، وإنما هو إنكار مقيد ومحدد . فإن إنكار الغـزالى هنا إنما هو للضرورة المزعومـة بين الأسباب والمسبـبات . تلك الضـرورة التى ادعاها أرسطـو أولاً ، وتبعـه فى ذلك المعتـزلة أولاً فى قولهم بالنظرية الطبائعية ، أى أن الأشياء تفعل بطبعها .

ــ فالنار تحرق ضرورة بطبعها ، إذا انتفت الموانع المعطلة لذلك .

ــ والماء يروى ضرورة إذا انتفت الموانع لذلك .

ــ وكذلك الطعام يشبع ضرورة .

ــ وجز الرقبة يؤدى إلى الموت ضرورة .

والغـزالى لم يرد أبداً أن يقـول : إن تلك الأسبـاب لا تؤدى إلى ذلك

بالضرورة اللازمة عقلياً والتى لا يستطيع أحد ـ ولا المولى عز وجل ـ أن يمنع اطرادها وعلى مسبباتها فى العادة ، وإنما أنكر فقط أن تؤدى إلى العكس من ذلك تماماً ، فإن أفعال هذه الأشياء كالإحراق للنار ، والرى للماء ، والشبع للطعام ، إنما هى أفعال على وجه المجاز والفاعل الحقيقى هو الذى وضع فيها تلك الخواص والفعاليات ، الفاعل الحقيقى هو حى ، قادر، مريد، عليم ، حكيم ، عزيز وهو السبب الحقيقى وراء الأسباب الظاهرة ؛ لأن الفاعل بالأصالة هو الذى يتصف بتلك الصفات والنار والماء والطعام، إنما هى جمادات لا يمكن أن توصف بالفعل أو الفاعلية إلا على وجه المجاز .

يقول الغزالى فى ذلك :

(مما الدليل على أنها ـ أى النار ـ هى الفاعل ؟ وليس لهم دليل ، إلا مشاهدة حصول الاحتراق منذ ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها ، وأنه لا علة له سواها .

وبهذا تبطل دعوى من يدعى أن النار هى الفاعلة للإحراق ، والخبز هو الفاعل للشبع ، والدواء هو الفاعل للصحة ، إلى غير ذلك من الأسباب. .)[٢٣] .

والفقرة أعلاه حاسمة مفيدة جداً فى الدلالة على جوهر المسألة عند الغزالى وعلى أنه لم يقصد أبداً إلى نفى وجود الأسباب الطبيعية ، ولكنه فقط وضعها فى إطار من فلسفته الإلهية التى ترى أن الله هو الفاعل الحقيقى وهو السبب الحقيقى ، وأن الفعاليات الطبيعية إنما هى جزء من قدرته وحكمته وتدبيره وعنايته بالكون والإنسان . فالنار علة ولكنها علة طبيعية بفعل فعلها بأمر الله وتسخيره وعنايته . والخبز والدواء هى أسباب ولكنها لا تؤدى إلى مسبباتها على وجه الضرورة ، ولكن فقط على وجه الجواز والإمكان حسبما كانت ظروف الأمر الإلهى وتقديره . فالمشاهدة لا تدل إلا على مجرد الاقتران عندها وليست الفاعلية السببية الضرورية بها ضرورة . فهنالك سبب حقيقى يفعل فعله كلما حدث الاقتران وهذا هو المولى عز وجل .

ويرد الغزالى على من زعموا أن إنكاره الصلة الضرورية بين الأسباب

والمسببات يؤدى إلى شنائع منهـا : (أن يكون بين يديه سباع ضارية ، ونيران مشتعلة ، وجبال راسية ، وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها ؛ لأن الله تعالى ليس يخلق الـرؤية له . ومن وضع كتاباً ، فليجـوز أن يكون قد انقلب غـلاماً أمـرداً ، أو انقلب حيـواناً ، ولو ترك غـلاماً فى بيـته يجـوز انقلابه كلباً . .) [٢٤] .

ويرد الغزالى ببساطة أن هذه الشنائع ممكنة نظرياً ، ولكنها غير محتملة ؛ لأن الله قد علـمنا أنه قد ربط الأسبـاب بمسببـاتها . غـير أن هنالك أهمـية خاصة، ومـغزى مهم جـداً فى إيراد الغزالى لهذه الشناعات ، وإدراكـه أنها تلزم من الموقف الذى ينكر كل سـبب طبيعى . فكأن الغـزالى يريد أن يقول هنا : إن هذه الشناعات لا تلزمه لأنه لا ينكر مـبدأ السببية كمـبدأ من مبادئ الطبيـعة ؛ لأن ذلك الإنكار يسقط بالكليـة كل نظام ، أو تدبير فى الكون ، ويرده إلى العشوائيـة الكاملة ، وإلى الفوضى واللاعقلانيـة (اللاعلمية) . ومن هنا ، فالإنـسان يتعـجب كيف أن أبا الوليـد ابن رشد لم يتـفطن لهذه النقطة الجوهرية ، فـأعاد تقريبـاً نفس هذه الاعتراضـات ، وقذفهـا فى وجه الغزالى ، وكـأن الغزالى قد أنكر كل سـببيـة وكل مبدأ للعليـة ، وهو الأمر الذى لم يحدث ، ولعل الغزالى قد تنبه إلى احـتمال نشوء سوء الفهم هذا لموقفه من السـببية ، فبادر لذلـك إلى إيراد هذه الشناعات ، وأوضح أنها لا تلزم من موقفه ، وهـو بذلك يقول : إنه لا ينكر مبدأ السببـية من أساسه ، ولكنه فقط يـنكر تفسيـراً معيناً له ، ذلك التـفسيـر الذى يجعل العـلاقة بين السبب والمسبب علاقة ضرورية لا تتخلف مهما يحدث .

يقول الغزالى فى ذلك : (فلا مانع إذن من أن يكون الشىء ممكناً ، فى مـقدورات الله تعـالى ، ويكون قد جـرى فى سـابق علمه أنه لا يفـعله مع إمكانه ، فى بعض الأوقـات ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفـعله ، فى ذلك الوقت فليس فى هذا الكلام إلا تشنيع محض) [٢٥] .

فهذه التشنيعات لا تلزم الغزالـى ؛لأن الغزالى يقرن الأشياء (مثلاً النار) قد خلقت بصورة تكون لها طبائع عامـة مطردة تفعل (مجازاً) أفعالاً مطردة. فالنار عادة تحرق إذا ألقى فيها شىء قابل للاحتراق،ولكن ذلك لا يجعل من المستحيل على الله أن يبطل مفعول النار(الطبيعى المجازى) فى أى وقت شاء.

يقول الغزالى :(المسلك الثانى ، وفيه الخلاص من هذه التشنيعات ، وهو أنا نسلم ، أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ، ولم تفرق بينهما ، إذا تماثلا من كل وجه ، ولكن مع ذلك يجوز أن يلقى نبى فى النار فلا يحترق) (٢٦) .

غير أن نقاش الغزالى لهذه المسألة لا يخلو من غموض أحياناً ، وربما ساعد ذلك الغموض على سوء الفهم لموقفه من السببية الذى وقع فيه أبو الوليد ابن رشد ، وهو يرد عليه فى هذا الصدد فى (تهافت التهافت) ، انظر مثلاً إلى هذه الفقرات : يقول الغزالى :

(وللكلام فى هذه المسألة ثلاثة مقامات : المقام الأول : أن يدعى الخصم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو فى طبعه ، بعد ملاقاته لمحل قابل له . وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق ـ بخلق السواد فى القطن ، والتفرق فى أجزائه ، وجعله حراقاً أو رماداً ـ هو الله تعالى، إما بوساطة الملائكة أو بغير وساطة، فأما النار وهى جماد ، فلا فعل لها) (٢٧) .

إن رد الغزالى على النظرية الطبائعية ، التى ذهب إليها أرسطو ، وبعض أعلام المعتزلة والتى تجعل الصلة بين الأسباب والمسببات ضرورية من ناحية ، ومركوزة فى طبائع الأشياء المستقلة عن إرادة الله الدائمة الخلق والإبداع لم يكن دقيقاً ، كما ينبغى ، فهو :

أولاً : يوهم بأنه يرفض السببية جملة وتفصيلا . ولكنه فى الحقيقة يريد أن ينفى فقط أن :

(أ) النار هى الفاعل الوحيد .

(ب) أو أنها هى الفاعل على وجه الحقيقة والأصالة لا المجاز .

وثانياً : كان عليه أن يوضح فى هذا الموقف أنه لا يرفض أن تكون قدرة النار على الاحتراق واحداً من جملة الأسباب التى وضعها الله في النار خلقة وطبيعة ، وأنها تفعل فعلها الطبيعى ـ وهو الإحراق ـ فى الطبيعة العادية . وإن كان هذا الفعل ليس على جهة الحقيقة أو الأصالة ، ولكنه فقط على

جهة المجاز والوكالة الثانوية .

وثالثاً : فإن هذه الفقرة توحى بشىء شبيه بما ذهب إليه مالبرانش (1638 - 1715 Nicolas Mallebranche) أنه من الخطأ أن يظن أن للأشياء قوى وملكات يستطيع بها أن يفعل شيئاً أو حتى أن تقوم بتحريك نفسها بنفسها . إن هذا الاعتقاد يجعلنا نجهل السبب الحقيقى الذى يحرك الأشياء ويجعلها تؤثر الأثر الذى ينسب خطأ إليها . وإنما ذلك لسبب هو الذى يتدخل دائماً كلما تحرك شىء من الأشياء أو فعل شيئاً (مجازاً) أو أثر أى أثر . ويرى (Mallebranche) الراهب والقس الفرنسى ، الذى كان تلميذاً مغرماً بآراء وكتابات ديكارت ، وإن لم يأخذ على يده مباشرة ، ولم يلتق به، وإنما قرأ له كل كتبه تقريباً ، وبشغف شديد يقول : إنه كلما حدث اقتران بين العلة والمعلول ، فإن ذلك يكون مناسبة لتدخل الله المباشر ليفعل الفعل . وهكذا يتدخل الله فى كل صغيرة وكبيرة ، وفى كل جليلة وحقيرة، من الأمور ليحدث الأفعال ، وما العلل الطبيعية وما اقترانها إلا مناسبات فقط للفعل الإلهى الشامل .

إننا نلمح ـ بكل تأكيد ـ تأثير الغزالى هنا وتأثير (تهافت الفلاسفة) وخاصة الفقرة التى اقتبسناها منه أعلاه ، وليس هذا بمستغرب ، إذ أنه قد تأكد لدينا أن ديكارت قد اطلع على آراء الغزالى ، بواسطة الترجمات اللاتينية لكتبه ، خاصة (المنقذ) و (تهافت الفلاسفة) ، ومن المحتمل أن يكون هيوم (Hume) ، قد قرأ للغزالى أو مالبرانش أو لكليهما ، قبل أن يسوغ نظريته المشهورة عن السببية والتى تعكس الكثير من آراء الغزالى ، خاصة إذا ما فسرت تلك الآراء على أنها ترفض وتنكر مبدأ السببية جملة وتفصيلا ، وذلك بإفراغه من محتواه ، الذى يرتكز على فكرة الفاعلية الطبيعية (Causal efficacy) بصورة من الصور ، وبدرجة من الدرجات . وهو التفسير الذى وقع فيه ابن رشد كنتيجة لسوء فهمه للغزالى فى هذا الصدد . ولقد ساهم الغزالى فيه بغموض عبارته فى بعض الأحيان ، ولا يستبعد أن يكون هيوم قد قرأ (تهافت التهافت) لابن رشد وتأثر بتفسيره لآراء الغزالى فى السببية .

لقد أطلنا بعض الشيء ، ونحن نحاول أن نتبين الرأى الحقيقى للإمام الغزالى حول السببية ، لأهمية هذا الموضوع من جانب ولأنه ــ فى نظرنا ــ قد أسيء فهمه بواسطة أبى الوليد ابن رشد . ولقد رأينا أن عبارة الغزالى هنا لا تخلو من غموض ، الأمر الذى يساعدنا فى فهم لماذا وقع أبو الوليد ابن رشد فى سوء الفهم لموقف الغزالى فى موضوع السببية . وربما لم تصل مؤلفات الغزالى كلها إلى جزيرة الأندلس ؛ لأن ابن رشد نفسه يشتكى بأن كتب المعتزلة ــ مثلاً ــ لم تصل إليه :

(وأما المعتزلة ، فإنه لم يصل إلينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى ، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة) (٢٨) .

فإذا لم يصل أى شيء من كتب المعتزلة ، فلا يبعد أن تكون بعض مؤلفات الغزالى لم تصل إليه . وإلا فإن رأى الغزالى فى السببية ليس فى الواقع سوى رأى الأشاعرة عموماً ــ ابتداءً بأبى الحسن الأشعرى ومروراً بالباقلانى ، والجوينى وانتهاءً بالغزالى نفسه . والواقع أن نظرية السببية الأشعرية إنما هى مأخوذة من القرآن الكريم فى جوهرها . قال تعالى : ﴿ **وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى** ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ **فبما رحمة من الله لنت لهم** ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ **قلنا يا نار كونى برداً وسلاماً على إبراهيم** ﴾ فالله هو الفاعل على الحقيقة والأصالة ، ولكن هذه الآيات لم تنف السببية كلية ، فإن الله هو الرامى حقيقة ولكن هذا لا ينفى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد رمى أيضاً ﴿ ... **إذ رميت** ﴾ ، وكذلك فى الآية الثانية ﴿...**لنت لهم** ﴾ ، والآية الثالثة يفهم منها أن النار فعلت ولكن فعلها هو بأمر من الله تعالى ، وإن كان هذا الفعل مضاد لفعلها الطبيعى . وهو الإحراق .

بل هناك عشرات الآيات التى تؤكد الأسباب الطبيعية ، على اعتبار أنها من قدر الله ومن عنايته ومن أدلة تدبيره الرفيق بالإنسان ، ومن باب إنعامه وأفضاله التى لا تحصى : ﴿ **ألم نجعل الأرض مهاداً . والجبال أوتاداً** ﴾ ، فإنه كون الأرض قد جعلت ممهدة سبباً فى سهولة العيش على ظهرها والتنقل والمشى فى مناكبها ، وهو المراد بذلك التمهيد ، وكذلك وجود الجبال سبب

فى ثبات الأرض وعدم تعرضها الدائم للزلازل والهزات . ولقد تحدث القرآن عن ذى القرنين فذكر أنه أوتى ﴿ **من كل شىء سببا .فأتبع سبباً** ﴾ أن ذلك كان من أسباب تمكينه فى الأرض ، الذى قدره الله ابتداءً ، فالأسباب هى السبل التى يهدى الله إليها من جاهد فى سبيله . فالجهاد فى سبيل الله إذن هو سبب التمكين فى الأرض . (إنما التمكين من الله وسببه الجهاد) .

بالرغم من كل ذلك ، فأبو الوليد ابن رشد يشن حملة شعواء على الغزالى والمتكلمين عامة ، والأشاعرة خاصة ، حول مفهوم السببية ، ويزعم أن الغزالى قد رفض مبدأ السببية جملة وتفصيلا ، وأنه كذلك قد تورط فى شناعات فكرية ومنطقية لا تنتهى ، وأنه كذلك تورط فى نفى النظام الكونى، ونفى الحكمة ، فى صنعه واختراعه ، وبذلك تورط فى إنكار دلائل الاختراع والعناية ، ومن هذا الباب تورط أيضاً ـ أو يلزمه هذا التورط ـ فى نفى الصانع الحكيم .يقول ابن رشد فى هذا الصدد :

(ولقد ذهب بعض الإسلاميين أن الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع المتقابلين . وشبهتهم أن قضاء العقل منا بامتناع ذلك ، إنما هو شىء طبع عليه العقل .فلو طبع طبعاً يقضى بإمكان ذلك ،لما أنكر ذلك وجوزه . وهؤلاء يلزمهم ألا يكون للعقل طبيعة محصلة ، ولا للموجودات ، ولا يكون الصدق الموجود منه تابعاً لوجود الموجودات) (٢٩) .

والفقرة أعلاه ، تمثل دفعة قوية من ابن رشد لموقف الغزالى ـ فيما يراه ابن رشد ـ ولموقف عامة الأشاعرة من نظرية السببية الأرسطية . ومثل هذه الآراء هى التى أضفت على ابن رشد ما يفسره كثير من الدارسين له ، والمعجبين به ، بأنه نزعة علمانية قوية ، مؤسسة على عملية دقيقة ، وعقلانية صادقة متينة . والواقع أن عقلانية ابن رشد ، مهما بلغت من الجموح والتطرف لم تخرج أبداً من الإطار الإسلامى القرآنى ، وإن كانت آراؤه ذات نزعة أصولية ، سلفية واضحة . بمعنى أن ابن رشد ـ وانسجاماً مع موقف الموحدين الأصولى ـ كان لا يضع وزناً كبيراً للمتكلمين عامةً وللأشاعرة خاصة ، وكان يعطى نفسه الحق فى الرجوع إلى القرآن مباشرة ، ويعطى أيضاً نفسه الحق فى أن يكون من عداد المجتهدين الراسخين فى العلم الذين

يحق لهم التأويل وفق ضوابط معينة يضعها ابن رشد ،ويحددها تحديداً دقيقاً، غير أن الفقرة أعلاه تقرب ابن رشد أيضاً من موقف المعتزلة التى تضع حدوداً لقدرة الله . فالله لا يقدر على فعل المستحيل ، ولا على فعل غير الأصلح.

ويصف ابن رشد الرأى القائل إن العالم والأشياء لا تفعل بالطبع ، وليس لها قدرة كامنة على أن تكون أسباباً فاعلة ، وأنه يجوز أن تكون الأشياء على ما هى عليه ، ويجوز أيضاً أن تكون على طبائع وهيئات مقابلة تماماً لما هى عليه بالفعل ـ يصف ابن رشد هذه الآراء التى ينسبها إلى الأشاعرة عامة ، ولأبى المعالى الجوينى خاصة ـ بأنها من باب الإبحار فى أقوال السفسطائيين وبالتالى بأنها أقوال لا معنى لها ولا جدوى فيها .

يقول ابن رشد فى ذلك :

(والقول الكلى الذى يحل هذه الشكوك : أن الموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات . فلو جاز أن تفترق المتناسبات ، لجاز أن تجتمع المتقابلات . لكن لا تجتمع المتقابلات ، فلا تفترق المتناسبات . وهذه هى حكمة الله تعالى فى الموجودات وسنته فى المصنوعات ﴿ **ولن تجد لسنة الله تبديلا** ﴾ وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً فى الإنسان (٣٠) ، ووجودها ـ أى الأشياء ـ هكذا فى العقل الأزلى،كان علة وجودها فى الموجودات(٣١)، ولذلك فالعقل ليس بجائز (٣٢) ، فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم . . والله أعلم) (٣٣) .

وهذه النصوص من ابن رشد ، وعشرات قبلها ، يمكن أن تورد كدليل على علمية الرجل الدقيقة ، وعلى عقلانيته الجامعة ، وعلى عدائه الفكرى المستحكم للأشاعرة وللمتكلمين عموماً ، وأنه يأسف ؛ لأنه لم يستطع الإلمام بآراء المعتزلة كلها . مما يدل على تعاطف مكتوم معهم . وآراؤه فى ضرورة السببية ، وفى ضرورة تكوين العقل ، وعدم جوازه بل ضرورته ، لهى شواهد قائمة لميوله نحو المعتزلة ، وكذلك عداؤه الشديد للغزالى وللأشاعرة، وإن كانت المعتزلة ليس بنجوة من تهكمه ونقده ، فالرجل أرسطو طاليسى ، فى المقام الأول ، كيف لا وأرسطو هو الحكيم (الذى كمل معه الحق) .

ولكن هذه النصوص لا تنهض دليلاً ـ كما يريدها البعض تعسفاً ـ على أن ابن رشد كان علمانياً أو مفكراً حراً يتخطى إطار القرآن . فالفلسفة ـ أى الحكمة ـ عند ابن رشد ـ هى الأخت الرضيعة للشريعة ،وكلاهما طريق إلى الحقيقة وهى وحدة لا تتجزأ (فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له) (٣٤) .

فأين العلمانية المعادية للدين ، التى يزعمها من يرون فى ابن رشد داعية إلى التحرر ، والتفكير اللادينى على إطلاقه ؟! وإنما رأوا أن ابن رشد يشنع على الغزالى كثيراً ، وعلى الأشاعرة خاصة ، والمتكلمين عامة ، فظنوا أنه يعارض التفكير الدينى عموماً ، فغلطوا وأخطؤوا . والواقع أن ابن رشد كان الممثل الشرعى للأصولية والسلفية لدولة الموحدين ، كيف لا وقد كان لسان حالهم وواحداً من أكبر دعاتهم ، فى وجه الفقهاء المالكية ، الذين كانوا يتصفون بالتفكير الفروعى الضيق ، وكان الموحدون يضيقون ذرعاً بذلك ، وخاصة الأمير المستنير أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن . هذا من جانب ، ومن جانب آخر ، فإن قناعاته حول وجود الضرورة فى الطبيعة ، وكذلك العقل الإنسانى ، يقربانه كثيراً من المعتزلة .

ربما أخذ نجاح الفقهاء فى النيل منه ، والنكبة التى تعرض لها ، والمحضر الذى صدر بتكفيره ، وإهانته ودمغه بالمروق من الدين وبالنفاق ، ثم نفيه بعد ذلك إلى حى اليهود ، خارج قرطبة ، ومنشور أبى عبد الله بن عياش القاسى ، شديد اللهجة ، والذى وزع على أوسع نطاق فى الأندلس وفى مراكش ،كل ذلك ،ربما أخذ كدليل على علمانية ابن رشد وشذوذه الفكرى، عن أطروحات جماعة المسلمين الفكرية والدينية . ولكن الذى يكذب كل ذلك ، أن ابن رشد سرعان ما أعيد له اعتباره وأعيدت له كرامته ومناصبه فى الدولة ، ومكانته عند الأمير أبى يوسف يعقوب (الناصر) . ربما أخذ عليه كذلك ، أنه كثير الامتداح والثناء المبالغ فيه على أرسطو (الذى كمل معه الحق) (٣٥) ، والذى أنعم الله عليه بالحقيقة كلها . وامتلك ناصية الأدلة البرهانية اليقينية بلا منازع . وهذا المدح ، يوشك أن يجعل من أرسطو حكيماً فى مصاف الأنبياء والصالحين ، بل ربما يكون أعلى منزلة منهم ، إذا

أخذت عبارات ابن رشد فى الثناء على أرسطو ، بطريقة حرفية ظاهرية . والحقيقة أن ابن رشد قد بالغ كل المبالغة فى الثناء على أرسطو ، ويمكن أن تؤخذ أقواله فى أرسطو ــ إذا ما فسرت بصورة حرفية ــ على أنها أقوال تناقض الحقيقة الدينية ، التى تضع الكتاب الحكيم فوق كل كتاب . وكذلك ربما يؤخذ عليه قوله : إن أدلة الحكمة أدلة برهانية ، بينما أدلة القرآن أدلة حسية تمثيلية ؛ لأن هذا الكلام لو أخذ حرفياً فإنه يعنى أن الخطاب الفلسفى أوثق وأكثر يقيناً من الخطاب القرآنى . وإن كان مقصده أن خطاب القرآن خطاب عام لكل البشر عالمهم وجاهلهم ، بينما الخطاب الفلسفى خطاب خاص وموجه فى الدرجة الأولى .

[٥] ابن رشد وأدلة وجود الله :

يرفض ابن رشد أدلة المتكلمين على وجود الله لأنها جدلية وخطابية فى نظره ولا ترقى إلى مرتبة البرهان ، وهو الشرط الضرورى واللازم لفكرة البرهان والدليل المنطقى ، عند ابن رشد .

وهنالك سبب آخر يرفض ابن رشد لأدلة المتكلمين ، والغزالى من جملتهم ، أنها ليست فقط غير مقبولة عند الخاصة وهم الحكماء (الفلاسفة)، ولكنها أيضاً غير مقبولة عند العامة وهم الجمهور ؛ لأنها صعبة ومعقدة ، وتسمو على عقول عامة الناس . وهى لهذا السبب لا تسلك طريق الحكمة ولا تسلك طريق الشريعة ، وهما فقط الطريقان المؤديان إلى الحقيقة اليقينية عند ابن رشد . فأدلة المتكلمين ليست شرعية ، عند ابن رشد ؛ لأنها لا تسلك طريق التمثل الحسى ، الذى يعتمد على ضرب الأمثال ، وإنما تتبع طريق الجدل الفلسفى وهو بعيد كل البعد عن منهاج الحجاج القرآنى عند ابن رشد . وهذا القول من ابن رشد لنا عليه بعض الملاحظات :

أولاً : هل صحيح أن القرآن لا يستخدم إلا الحجج التمثيلية ؟ الواقع أن القرآن يستخدم كل المناهج ، وكل الحجج ، ولا يقول إلا حقا يقينياً لا ريب فيه :

ــ فالقرآن يستخدم الحجج البرهانية الاستنتاجية .

ــ ويستخدم الحجج الاستقرائية .

ـ ويستخدم التمثيل كثيراً .

ـ وكـذلك يستـخدم الـقرآن الحـجج الجدليـة والخطابيـة بحسب الحـال وبحسب المخاطب . ويستخدم أنواعاً كثيرة من الحجج (٣٦) .

ثانياً : هل صحيح أن القرآن يخاطب عامة الناس فقط ؟ وماذا عن خاصة الناس ؟ الواقع أن القرآن يخاطب الناس جـميعاً ، ولكنه بكل التأكـيد يوجه خطابه بشكل رئيسـى إلى خاصة الناس من العلمـاء والمفكرين وأولى الألباب والأبصار ؛ فهو لذلك أقرب إلى خطاب خاصة الناس من عامتهم .

ثالثاً : أن ابن رشد هنا يرفض أدلة المتكلمين عامة ، فيضع المتكلمين كلهم فى فرقة واحدة وليس شىء أبعد عن الحقيـقة من مثل هذا التعميم الخاطئ ، فالمتكلمـون فرق متناحـرة متخاصـمة ، وبعضهـم على النقيض من بعض ، فمثلاً :

ـ المعتزلة نقيض للجبرية .

ـ والأشاعرة نقيض للمعتزلة .

ـ والخوارج نقيض للجميع .

ـ والشيعة نقيض لأهل السنة والجماعة .

وهكذا وهلم جرا .

رابعاً : ليست أدلة المتكلمين جميعاً فى مسـتوى واحد ، وليست بالتأكيد كلهـا خطابية وجـدلية وشـعرية ، بـل ومن أدلة المتكلمين ما هو أقـرب إلى البرهانية من أدلة بعض الفلاسفة .

خامساً : الأدلة التى يعطيـها ابن رشد نـفسه ويقـول : إنها مـأخوذة من القرآن الكريم وهى : دليل العناية الإلهية ، ودليل الاخـتراع ، ليست جديدة تمامـاً ولا تخـتلف نوعـياً عن أدلة المتكلمـين . فدلـيل العناية قـديم ، منذ أفـلاطون والكندى ــ وهم من المتكلمين ــ وكـذلك فإن الغـزالى قد قـال به وقال به عـدد غير قليـل من المتكلمين والفلاسفـة ، قبل ابن رشـد . فدليل العناية لا يختلف عن دليل الغائية .

وأما دليل الاختراع ، فهو لا يبعد كثيراً عن دليل الصانع عند أفلاطون ، والدليل الكونى (الكرمولوجى) .

وابن رشد قد استخدم دليل الشاهد على الغائب فى دليل العناية ، وكذلك دليل الاختراع ؛ لأنه ينتقل من الملاحظ فى الشاهد أن :

(١) المصنوع لابد له من صانع لأنها من المتضايفات فيما نلاحظ ونشاهد، فحكمنا أنها من المتضايفات . من أين جاء ؟ . . لا شك أنه جاء من ملاحظتنا المشاهدة .

(٢) وكذلك الشىء المتقن الصنع ، أو الذى يؤدى غاية معينة ووظيفة خاصة يجعلنا نستنبط أنه لابد نتيجة لعقل مدبر قاص ، دقيق الحكمة ولطيف الأهداف .

ولكن لابن رشد موقف معلن ضد أدلة المتكلمين ومنها قياس الغائب على الشاهد الذى لا يعتبره برهانياً ، ولكنه يستخدمه ـ كما رأينا ـ وإن كان هذا الاستخدام ضمنياً .

ومن ناحية عامة فأدلة ابن رشد ـ على وجود الله ـ ليس بها جديد . وأما كونها مأخوذة من القرآن الكريم ، فكذلك دليل حدوث العالم ، والدليل الذى أقامه الكندى على وجود الله ـ دليل أن المُحدَث لابد له من مُحدِث ـ هو أيضاً مأخوذ من القرآن الكريم ، وهو أيضاً يستخدم فكرة التضايف المنطقى بين المُحدَث والمُحْدِث .

بل إن دليل ابن رشد ، المسمى بدليل الاختراع ، يمكن أن تثار حوله التساؤلات : لماذا سماه ابن رشد دليل الاختراع ولم يسمه دليل الخلق أو الإحداث من عدم ؟ هل لذلك صلة بموقف ابن رشد من مسألة قدم العالم وقدم المادة ؟! ويكون الله بذلك (مخترعاً) أى (صانعاً) كما ذهب إلى ذلك كل من أفلاطون وأرسطو ؟ خاصة أرسطو ؟ وماذا عن المادة القديمة ألم يخترعها هى بدورها الله سبحانه وتعالى ؟!

وخلاصة القول : إن موقف ابن رشد من مسألة الأدلة على وجود الله ـ فى كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة) ـ لا يخلو من تعسف

وتطرف وإجحاف فى حق المتكلمين ، ولا هو آت بجديد فى هذا الشأن ، والأخطر من ذلك أن نقده لأدلة المتكلمين ، ربما يرتد إليه فيجعل من أدلته أدلة مرفوضة ، بحسب مذهبه ، وذلك إذا ما أصر على رفض قياس الغائب على الشاهد على اعتباره دليل غير منطقى ؛ لأن الغائب لا يقاس على الشاهد ، ولا خلق الله سبحانه وتعالى واختراعه وعنايته يمكن أن تقاس على صناعة الإنسان ، وكذلك فإنه يرفض فكرة التمثيل (Anology) ويعتبرها حسية وغير برهانية فى كل الأحوال . ولكن القرآن استخدم الأدلة التى تقوم على قياس التمثيل (٣٧) ، كما استخدم الأدلة البرهانية والجدلية ، والخطابية ، كما شهد بذلك ابن رشد نفسه . والقرآن كله حق لا ريب فيه ، وبرهانى لا يقبل الخطأ . ولا شك أن ابن سينا أوسع مدى من ابن رشد فى هذا الصدد ؛ لأن ابن سينا (فى الإشارات والتنبيهات) قد أقر بأن بعض المقدمات من بين: المشهورات ، والحسيات والمشاهدات ، والمتواترات ، يمكن أن تكون مقدمات يقينية ، تؤسس عليها أدلة برهانية ، وإن كانت مأخوذة من الخبرة الواقعية . وبذلك تكون أدلة القرآن كلها يقينية ، وإن كان بعضها مأخوذ من الواقع التجريبى . ويكون الخطاب القرآنى خطابا برهانيا وصالحًا للعامة والخاصة على السواء .

التأويل عند ابن رشد :

يرى ابن رشد أن الشريعة قسمان : ظاهر ومؤول .وأن الظاهر منها فرض الجمهور ، وأن المؤول هو فرض العلماء (٣٨) . وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره ، وترك تأويله ، وأنه لا محل للعلماء فيما يتعلق بالجانب الباطنى فى الدين ؛ لأن للدين باطن وظاهر عند ابن رشد . فالظاهر إنما هو الخطاب العام الموجه للعامة والجمهور والواجب حمله على ظاهره . أما الباطن فالواجب تأويله ، ولكن على شرط أن يقوم بهذا التأويل العلماء الراسخون فى العلم ، ولا يجوز لهم أن يفشوا ذلك للعامة .

ونلاحظ هنا افتراق ابن رشد عن ابن سينا والغزالى ؛ لأنه لا يشير إلى المعرفة القلبية الذوقية سبيلاً إلى المعرفة الباطنة للدين ، وإنما سبيله إلى المعرفة الباطنة هو سبيل العلماء البرهانيين الراسخين فى العلم . فهؤلاء لهم القدرة ـ

وفق شروط وضوابط معينة يضعها ابن رشد ؛ لكى يتوصلوا إلى هذه الحقائق الباطنة فى الدين .

ولهذا السبب ، فابن رشد يعد ضمن العلماء والفلاسفة المسلمين الذين جوّزوا التأويل للمتشابه من القرآن الكريم ؛ لأنه لا يضع الوقف اللازم بعد اسم الجلالة فى الآية الكريمة :

﴿ هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كلٌّ من عند ربنا وما يذّكر إلا أولو الألباب﴾ (٣٩) .

معنى التأويل وشروطه وضوابطه عند ابن رشد :

يرى ابن رشد أن الشريعة والحكمة كلاهما حق ، والحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له ، ولذلك فإذا نَصَّت الشريعة على حكم ، فلا يخلو ظاهر النص (أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان أو مخالفاً .فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك ، وإن كان مخالفاً طلب هنالك تأويله . ومعنى التأويل ، هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشيء أو لاحقة أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التى عُدّت فى تعريف أصناف الكلام المجازى) (٤٠) .

ويرى ابن رشد أن الفقهاء يذهبون إلى مثل هذا التأويل فى كثير من الأحكام الشرعية وليس لديهم سوى قياس التمثيل ، وهو قياس ظنى ـ عند ابن رشد ، فبالحرى أن يفعل ذلك الحكماء الراسخون فى العلم وعندهم الأدلة البرهانية . ويقول ابن رشد إنه لا يشك أبداً ، بل يقطع بذلك قطعاً يقينياً . (إن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل ، على قانون التأويل العربى) (٤١) .

وبقانون التأويل العربى ، لا يقصد ابن رشد سوى قوانين اللغة العربية ، وأحكامها فى البلاغة والبيان ، من تشبيه وإعارة ومجاز إلخ . إلخ .

ويدعم ابن رشد رأيه فى ضرورة تأويل النص القرآنى ، إذا كان ظاهره

مما يخالف الأدلة البرهانية بالقول إن ذلك النص القرآنى المخالف فى ظاهره للبرهان ، لا بد أن يوجد نص قرآنى آخر يساعد على تأويله ، ويشهد بظاهره على المعنى المؤول . وهكذا فظاهر الشرع يشرح ويفسر بظاهر الشرع أيضاً ، وإن كان النصان بظاهرهما يتعارضان ، وبتأويل أحدهما وصرفه عن معناها الظاهرى يزول ذلك التعارض وينجلى الموقف بوضوح . ورأى ابن رشد هنا يذكر برأى سلفه الأندلسى ابن حزم الذى يقول : إن القرآن يفسر بعضه بعضاً . ﴿ **وما كان ربك نسيا** ﴾ . وإن كان ابن حزم ، قد ضيق كثيراً فى مجال التأويل فى القرآن الكريم ، وحبذ أخذ نصوص القرآن على ظاهرها بقدر الإمكان .

ومهما يكن من شيء ، فابن رشد العقلانى ، متيقظ تماماً إلى ضرورة وضع ضوابط للتأويل ، حتى لا يذهب التأويل مع مذاهب الهوى والغرض ، والتعسف والتحكم ، وحتى يكون موضوعياً وعلمياً ، ومعبراً عن المقاصد العربية والمعانى الأصيلة فى الكتاب المعجز ، ومن ضمن هذه الضوابط :

(١) ألا تؤخذ ألفاظ الشرع ــ القرآن والسنة ــ كلها على ظاهرها ، وألا تخرج كلها عن ظاهرها .

(٢) يكون التأويل ضرورة إذا كان ظاهر الشرع ــ النص ــ مما يتعارض وتوحيد الله أو تنزيهه .

(٣) إذا وجد نص شرعى يناقض دليلاً برهانياً قطعياً .

(٤) إذا وجد نص شرعى يناقض حقيقة علمية ثابتة مطردة .

(٥) ألا يقوم بالتأويل إلا الراسخون فى العلم من أهل الفطرة الفائقة والذكاء المتوقد ومن ذوى العلم والتقوى .

(٦) ألا يخالف التأويل ،ما أجمع المسلمون على أنه ظاهر من النص، أو على المعنى الذى أجمعوا عليه عند التأويل . فلا يجوز تأويل يناقض ما أجمع عليه المسلمون ، من تأويل للنص المتفق على ضرورة تأويله.

(٧) وبما أن الإجماع إما مستحيل ، أو متعذر جداً ، فإنه لا يحكم بكفر من خالف الإجماع فى النص المؤول .

(٨) والإجماع متعذر خاصة فى المسائل النظرية ـ عند ابن رشد ـ لأنه لا يمكن الاتفاق بسهولة على من هم العلماء ولا على حصرهم فى كل البلدان . ولذلك فلا يجوز تكفير من خرق الإجماع فى المسائل المتفق على أنها مما يجب فيه التأويل .

(٩) لا تأويل إذا كان النص محكماً ! .

مما يجعل الاتفاق والإجماع صعباً ، فى المسائل النظرية ، أن الناس يختلفون فى العصر نفسه ومن بلد إلى بلد ، ومن بيئة إلى بيئة ، ويختلفون بعد ذلك من عصر إلى عصر آخر ، ويختلفون كذلك من حيث أن بعضهم يرون أن للشرع ظاهر وباطن ، وأن الباطن لا يصح أن يصرح به لكل الناس، وإنما ينبغى حصره فقط بين العلماء الراسخين ، ولذلك لا يبوحون بآرائهم أصلاً ، فأما فى المعارف العملية ، فالإجماع فيها سهل ، ويكفى أن تعلن المسألة ، فإذا لم يظهر فيها خلاف ، فهذه تكفى لكى تعتبر مسألة انعقد فيها الإجماع .

وبعد أن يبين ابن رشد بعض ضوابط التأويل ، وبعض الإشكالات المتعلقة به ، أخذ يلوم الغزالى ويشنع عليه ، كيف حكم بتكفير الفارابى وابن سينا فى مسائل ـ يرى ابن رشد ـ أنها ذات طبيعة نظرية تأويلية ، أجمع الناس والعلماء ، أنها مما يجب فيها التأويل للنصوص الشرعية ، وذلك فى مسائل :(١) قدم العالم .

(٢) علم الله بالجزئيات .

(٣) المعاد يوم القيامة وهل يكون بالأجساد أو بالأرواح .

فإن الإجماع حول هذه المسائل يتعذر أو هو مستحيل ، وحتى إذا وجد هذا الإجماع فإن خرقه ـ فى رأى ابن رشد ـ جائز فلا تكفير فى هذه المسائل عنده .

الرشدية اللاتينية :

نتساءل عن الأسباب التى جعلت ابن رشد معروفاً وأثيراً جداً فى أوروبا اللاتينية ، فى العصور الوسيطة ، وفى فجر النهضة ، والعصر الحديث الذى

تلاها ، وعن سبب غفلة المشرق العربى عن ابن رشد وعدم التأثر به ، بل ربما جهل آراءه الفلسفية وقلة الاكتراث بها عند أهل المشرق .

لا شك أن الظروف التى جاء فيها ابن رشد ، لم تكن تساعد على انتشار مذهبه فى المشرق العربى ؛ لأن هذا الأخير كان قد دخل فى مرحلة انكماش فكرى وحضارى واسعة جداً ، منذ نهاية القرن الحادى عشر الميلادى ، لقد كانت القرون الثالث والرابع والخامس الهجرية هى العصور الذهبية فى المشرق: ابن الهيثم ، الفارابى ، ابن سينا ، البيرونى ، الخوارزمى ، وعشرات بل ومئات غيرهم . وكان القرن الخامس هو عصر الإمام الغزالى . ثم توالت المصائب والكوارث على المشرق العربى ـ هجمة جحافل الصليبيين، ثم التتر والمغول ، ثم توالت الأقوام المتوحشة البدائية من آسيا القصوى ، ثم التمزق الذاتى والطغيان وشيوع الخوف والنزعات الإظلامية ــ وهذه هى الظروف التى شهدت بزوغ شمس ابن رشد فى الأندلس .

كذلك فإن النكبة التى حدثت لابن رشد ، وحرق مؤلفاته ، وما اتهم به من الإلحاد والكفر ، لم تكن عواملاً تشجع على انتشار مذهب ابن رشد فى المشرق ، الذى دخل عصر الشيخوخة الفكرية ، وما تتصف به من خوف من الجديد ، وعدم القدرة على استيعاب الفكر الصارم المنطقى ، وهو ما تميز به فكر ابن رشد . أضف إلى ذلك ، أسلوبه الفلسفى الوعر الشاق ؛ ولهذه العوامل مجتمعة لم يكتب لآراء ابن رشد الذيوع أو الانتشار فى بلاد المشرق العربى ، وإلى يومنا هذا ، فإن انتشار مذهب ابن رشد مازال محدوداً جداً فى المشرق العربى . ومازالت الدراسات عنه قليلة نسبياً إذا ما قورنت بالدراسات التى حظى بها فلاسفة المشرق .

أما فى الغرب اللاتينى ــ فى العصور الوسيطة وما بعدها ــ فالقصة مختلفة تماماً . فلقد كان ابن رشد وبحق رائداً من رواد عصر النهضة الأوربية:

أولا : لأنه قد ساعد إلى حد كبير فى نشر اليونانية ، وخاصة آثار ومؤلفات أرسطو بما بذل من مجهود كبير خارق فى شرحها وتنقيحها وتهذيبها وتنقيتها من الأفلاطونية المحدثة التى امتزجت بها عند الفلاسفة العرب من أهل المشرق . ولهذا السبب لقب بالشارح الكبير عند اللاتينيين .

ثانياً : كانت نزعة ابن رشد العلمية والعقلانية تمثل نقطة جذب هائلة عند أولئك اللاتينيين ، الذين كانوا يعانون من تعنت الكنيسة الكاثولوكية وإبهامياتها، وما كانت تمارس من حجر على الرأى الحر وعلى العقل المستنير، وكذلك كانت لمؤلفات ابن رشد فى الطب والعلوم والمنهجية العلمية صدى واسع عند أولئك اللاتينيين ، حتى أن برتراند رسل ، الفيلسوف البريطانى المشهور نسب إلى ابن رشد فضل نشر الطريقة العلمية فى أوربا ما قبل النهضة.

أما ظاهرة الرشدية ، فقد تمثلت فى انحياز عدد من العلماء المسيحيين إلى آراء ابن رشد خاصة فى فرنسا وفى إيطاليا ، حتى كانوا يكوّنون اتجاهاً علمياً وأكاديمياً واضحاً فى جامعات فرنسا وإيطاليا ، حتى عرفوا بالرشديين ، وكان نصيبهم الطرد من الكنيسة والفصل من الجامعات فى تلك البلدان . ذلك أن الفلسفة فى الغرب اللاتينى ـ قبل مجىء ابن رشد كانت فلسفة لاهوتية كنسية محضة . وكان مذهب ابن رشد يمثل رياح التغيّر والتجديد الفكرى المستنير .

ويعتبر ميخائيل (اسكوت ١٢٣٠م) أول دعاة الرشدية من المسيحيين فى أسبانيا ، وكان (اسكوت) هذا مقرباً من الامبراطور الألمانى فردريك الثانى الذى كان يكره رجال الدين المسيحى ، لجهلهم وتعصبهم الذميم ، ولذلك فقد عهد فردريك الثانى إلى (اسكوت) هذا بنقل فلسفة ابن رشد إلى اللغات الأوربية اللاتينية وخاصة شروحه على أرسطو . وبعد (اسكوت) قام (هرمان) وجماعة من الفلاسفة اليهود بترجمة كل أعمال ابن رشد ـ تقريباً ـ إلى اللاتينية والعبرية ونخص بالذكر هنا الفيلسوف اليهودى ـ ذائع الصيت ـ ابن ميمون الذى هو من تلاميذ ابن رشد المباشرين .

ولما انتشرت فلسفة ابن رشد فى أوربا خاف الفلاسفة المسيحيون من نفوذه الدينى عليهم ، فقام ألبيرت الكبير (Albert the great) وتوما الأكوينى بمحاولة الرد عليه . وكان الرهبان الفرنسيون يناصرون فلسفة ابن رشد ، وكانوا يتمركزون فى كلية باريس الكبرى [٤٢] .

ولقد استمرت الرشدية اللاتينية فى الانتشار السريع وبلغت أوجها فى كلية بادو بإيطاليا ، وكان لكلية بادو هذه تأثير كبير على سائر المدن الإيطالية الجديدة كبولونيا ، وفرارى والبندقية .

خاتمـــــة :

لا شك أن اتباع ابن رشد المبالغ فيه لأرسطو وتطرفه فى الإشادة به ، أثر فى حجب عبقريته وتحجيم نفوذه فى العالم الإسلامى فى الشرق والغرب على السواء . ويصعب على المرء أن يدرك هذا التأثير العظيم الذى كانت شخصية أرسطو تمارسه على ابن رشد حتى بلغ من إعجابه بأرسطو أنه وضعه فوق الأنبياء (وقلت : إنه متمها ـ أى الكتب ـ لأن جميع الفلاسفة الذين عاشوا بعده منذ ذلك الزمن وإلى اليوم ـ أى مدة ١٥٠٠ سنة ـ لم يستطيعوا زيادة شيء على وضعه ولا وجدوا خطأ فيه . فلا ريب فى أن اجتماع هذا العلم فى إنسان واحد أمر عجيب ، يوجب تسميته ملكاً إلهياً ، لا بشراً ، لذلك كان القدماء يسمونه أرسطو الإلهى) .

وقال ابن رشد عن أرسطو أيضاً : (إننا نحمد الله حمداً كثيراً لأنه قدر لهذا الرجل الكمال ، ووضعه فى درجة لم يبلغها أحد بعده من البشر فى جميع الأزمان . وربما كان البارى مشيراً إليه ، لما قال فى كتابه : ﴿ **قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء** ﴾ .

ولا شك ـ كذلك ـ أن خصومة ابن رشد للمتكلمين عموماً ، وللغزالى والأشاعرة خاصة ، مما ساهم فى حجب صوته فى المشرق العربى والعالم الإسلامى قاطبة ، نسبة للمكانة العظيمة التى تبوأها كل من الغزالى والأشاعرة عند جماهير المسلمين .

ألا رحم الله أبا الوليد ابن رشد فقد كان مبهوراً بأرسطو أشد الانبهار ، وهذا الانبهار اللاعقلانى من أضعف الجوانب الفكرية فى شخصيته ، وهو أمر يصعب علينا إدراك بواعثه والحمد لله أولاً وأخيراً . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين .

هوامش ومراجع

(١) انظر : (أ) ماجد فخرى : ابن رشد : فيلسوف قرطبة ـ دار المشرق (١٩٨٢م)

(ب) د. محمد لطفى جمعة : تاريخ فلاسفة الإسلام ، دار العلم للجميع ـ بيروت / لبنان (بلا تاريخ)

(٢) كتاب جوامع سياسة أفلاطون ـ فقد أصله العربى ونقله من العبرية إلى الإنجليزية روزنتال (Rosenthal) سنة ١٩٥٦م ـ مطبعة كمبردج ، إنجلترا .

(٣) ابن رشد : تهافت التهافت ـ ص ٦٠٠ .

(٤) ماجد فخرى : المصدر السابق ـ ص ١٩ .

(٥) ابن رشد : (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) من كتاب ابن رشد (فلسفة ابن رشد) منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ لبنان ـ طبعة ثانية ص٢٢ ـ سنة ١٩٧٩م .

(٦) ابن رشد : فصل المقال ، المصدر السابق ـ ص٢٢ وما بعدها .

(٧) ابن رشد : فصل المقال ـ ص٢٤ .

(٨) ابن رشد : المصدر السابق ـ ص٢٤ ، ٢٥ .

(٩) ابن رشد : المصدر السابق ـ ص٢٥ .

(١٠) قرآن كريم : (الرحمن : ٢٦، ٢٧) .

(١١) قرآن كريم : (المعارج : ٨ ، ٩) .

(١٢) قرآن كريم : (القصص : ٨٨) .

(١٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ـ القاهرة .

(١٤) ابن رشد : فصل المقال ـ ص٢٥ .

(١٥) ابن رشد : فصل المقال ـ ص٢٣ .

(١٦) ابن رشد : المصدر السابق ـ ص٢٤ .

(١٧) قرآن كريم : (الكهف : ٢٧).

(١٨) قرآن كريم : (يس : ٧٩) .

(١٩) ابن سينا : (١) الرسالة الأضحوية .(٢) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات .

(٢٠) انظر فى ذلك : د/ عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالى :

فقد ذكر د / عبد الرحمن بدوى أن (تهافت الفلاسفة) للغزالى قد ترجم إلى اللاتينية والعبرية منذ القرن الثانى عشر الميلادى ، ومن المؤكد أيضاً أن كتب أبى الوليد ابن رشد قد ترجمت إلى اللاتينية فى وقت مبكر ، إذ كان هنالك معهد متخصص فى الترجمة فى مدينة (غرناطة) فيه ترجمت معظم كتب ابن رشد إلى اللاتينية والعبرية .

(٢١) آراء الغزالى هنا ليست سوى انعكاس لآراء ابن سينا فى الأنماط الثلاثة الأخيرة من الجزء الثالث من (الإشارات والتنبيهات) .

(٢٢) الغزالى : (تهافت الفلاسفة) . تحقيق د/ سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ مصر ـ الطبعة السادسة ـ ص٢٣٩ .

(٢٣) الغزالى : المصدر السابق : ص٢٣٩ .

(٢٤) الغزالى : المصدر السابق : ص٢٤ ، ٢٤٢ .

(٢٥) الغزالى : المصدر السابق : ص ٢٤٣ .

(٢٦) الغزالى : المصدر السابق ، ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

(٢٧) الغزالى : المصدر السابق ــ ص٢٤٦ .

(٢٨) الغزالى : المصدر السابق : ص٢٤٠ .

(٢٩) ابن رشد : (كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة) ــ مطبوع فى كتاب : فلسفة ابن رشد ، ص ٦٠ ، منشورات دار الآفاق الجديدة ــ بيروت ــ لبنان ــ الطبعة الثانية ــ سنة ١٩٧٩م .

(٣٠) ابن رشد : تهافت التهافت : القسم الثانى ــ ص ٨١١ تحقيق د/ سليمان دنيا ــ دار المعارف ــ مصر .

(٣١) الإضافة بين قوسين من عندى .

(٣٢) يقصد ابن رشد بعبارة أن العقل ليس بجائز أى أنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه من التكوين الفعلى له ، فلا يكون على هيئة تقابل الهيئة التى هو عليها بالفعل .

(٣٣) ابن رشد : (تهافت التهافت) القسم الثانى ــ ص ٨١٢ .

(٣٤) ابن رشد : فصل المقال ــ ص١٥ نسخة المكتبة المحمودية ــ سنة ١٩٦٨م .

(٣٥) ابن رشد : فصل المقال ــ القاهرة .

(٣٦) انظر فى ذلك : د/ زكريا بشير إمام : أساليب الحجاج فى القرآن ــ مجلة كلية الآداب ــ جامعة الإمارات ــ العين ــ سنة ١٩٩٠ م .

(٣٧) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٩ .

(٣٨) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ــ ص ٤٥ .

(٣٩) القرآن الكريم : (آل عمران : ٧)

(٤٠) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة .

(٤١) ابن رشد : المصدر السابق ــ ص ٢٠ .

(٤٢) انظر فى ذلك : فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ــ ص ١٤٢ ــ الناشر دار الفارابى ــ بيروت ــ سنة ١٩٨٨ م .

ابن طفيل
طبيب وفيلسوف الموحدين

ابن طفيل

(٥٠٠ هـ ـ ٥٨١ هـ) ـ (١١٠٦م ـ ١١٨٥ م)

(١) من هو ابن طفيل :

لا تتوفر معلومات كثيرة ـ للأسف ـ عن هذا الشخص المتميّز ، هذا الإنسان الجميل ، الشاعر الظريف ، الطبيب والفيلسوف والوزير ، الذى بلغ من حسن ذوقه وسماحة نفسه ، وجمال خلقه ، أن الأمير أبا يوسف يعقوب ابن يوسف بن عبد المؤمن ـ أمير مراكش والأندلس من قبل الموحدين ـ كان لا يطيق غيابه ليلة واحدة ، وكان لذلك يحبسه عن أهله الليالى ذات العدد .

وابن طفيل هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل الأندلسى القيسى [١] . ولد ابن طفيل عام ٥٠٠ هـ ـ ١١٠٦م) فى وادى آش ، فى قرية جميلة صغيرة خضراء تسمى (قادس) بالقرب من مدينة غرناطة الحسناء ، التى اشتهرت بالجمال والفن والطرب والغناء ، والتى كانت لذلك معقلاً لأهل الفن والجمال والشعر . . . حيث ازدهرت مملكة بنى الأحمر ، وفيها قصورهم وآثارهم ، ومنها قصر الحمراء ، الذى يعتبر آية من آيات العمارة الإسلامية والذوق العربى الإسلامى الرفيع .

وفى غرناطة ، نشأ ابن طفيل وترعرع .ويذكر ابن الخطيب أن ابن طفيل تعلم الطب فى غرناطة ونبغ فيه ، وأنه مارسه وحقق فى ذلك نجاحاً كبيراً وثراء وشهرة واسعة ، وأنه ألف فى الطب كتابين ، ولكن ابن الخطيب لا يذكر لنا شيئاً كثيراً عن فترة التحصيل الدراسى لابن طفيل . فمن المعروف أن أبا طفيل كان عالماً بارعاً فى العلوم الطبيعية ، خاصة الفلك والرياضيات، وأنه بلغ من ذلك شأواً بعيداً ، وله استدراكات كثيرة عن بطليموس ، وأنه قد اخترع نظاماً جديداً لرصد النجوم والكواكب السيارة ،لا يقع فى الأخطاء التى وقع فيها بطليموس ، وأنه لذلك طلب من تلميذه نور الدين بن إسحاق البطروخى (البتروجى) أن يكتب نقداً لنظام بطليموس .

قال البطروخى (البتروجى) فى مقدمة كتابه (فى الفلك) : (تعلم يا أخى أن أستاذنا القاضى أبا بكر ابن طفيل ، قال : إنه وفق لنظام فلكى لتلك

الحركات ، كان يتّبعه ، غير النظام الذى كان يتبعه بطليموس ، وأنه فى غنى عن الدوائر الداخلة والخارجة ، وأن نظامه يحقق حركات الأجرام بدون وقوع فى الخطأ ، ووعدنا بالتأليف فى هذا الباب ، ولا عجب فعلمه غنى عن الإطناب) (٢) . كذلك ، فقد كان ابن طفيل قاضياً ، فقيهاً ، عظيم الإلمام بأسرار اللغة العربية وآدابها وأشعارها ، كما كان شاعراً رقيقاً ولكننا مع ذلك لا نعلم الكثير عن الأساتذة والشيوخ ، الذين درس عليهم ابن طفيل علوم اللغة العربية وآدابها ، والفقه الإسلامى وعلومه ، كذلك فإن ابن طفيل كان فيلسوفاً مجيداً ، ويكفى فى ذلك أنه هو الذى قدم ابن رشد إلى أبى يعقوب يوسف أمير الموحدين المستنير . والذى طلب منه ــ بتوصية من ابن طفيل ــ كتابة شروح جديدة لمؤلفات أرسطو . وهكذا ، فإن ابن طفيل كان من أولئك النوابغ والعظماء الذين تركوا آثاراً بعيدة فى تاريخ الإنسانية الفكرى والعلمى، فهو من جانب يجيد العلوم وخاصة علم الفلك ، فبطلب من تلميذه البطروخى (البتروجى) يعدُّ بكتابه مرجع فى علم الفلك وأن يضع نظاماً جديداً فى ذلك ، مؤسساً على نقد علمى لنظام بطليموس ، الذى عفا عليه الزمن . وهو كذلك يوصى بإعادة النظر فى العلوم الفلسفية؛ بغية إحداث تغيير شامل فى مجالها . ويندب لذلك عقلية فذة ،عز أن تجود بمثلها الأيام، ذلكم هو القاضى والفيلسوف الإسلامى الشهير ابن رشد ، الذى عرف بالصرامة والجد والنشاط الذى لا يعرف الخمول أو الذبول .

أما مؤلفات ابن طفيل ، فلا نعرف عنها الكثير لأنها قد ضاعت كلها عدا كتابه الفذ الرائع (حى بن يقظان) ، ولكننا مع ذلك لا نشك أبداً أن لابن طفيل كتباً ومؤلفات غير (حى بن يقظان) :

أولا : فى الطب : ذكر ابن الخطيب أن لابن طفيل كتابين فى الطب . ولا نشك أيضاً أن ابن طفيل كان مجدداً وأصيلاً فى علومه الطبية ، وإلا لما ظفر بذلك المنصب الرفيع . طبيباً لأمراء الموحدين الواحد تلو الآخر .

ثانياً : فى الفلك: فقد استحدث ابن طفيل نظاماً جديداً فى الفلك،ولا بد أنه قد كتب شيئاً منه . ولكننا لم نعثر على ذلك . ولقد ذكر ابن أبى أصيبعة أن لابن طفيل كتاباً (فى البقع المسكونة والغير مسكونة) كما ذكر ابن رشد

أن له آراء ثمينة فى الأجرام الداخلة والخارجة .

ثالثاً : فى الفلسفة : روى عبد الواحد المراكشى ـ وكان ذا صلة بأبناء ابن طفيل ـ أنه روى كتباً كثيرة لابن طفيل وبخط يده ،فى الفلسفة وفى علم النفس وكثيراً من الأشعار ، كما ذكر ابن خلكان ، أن ابن طفيل تلقى الفلسفة عن ابن باجه . ولكن يذكر أن ابن طفيل نفى ذلك ، ومهما يكن من شىء فإن الرجلين كانا متعاصرين . ولكنه من المؤكد أن ابن طفيل كان من شيوخ ابن رشد ومن أساتذته وأصدقائه . وهو الذى قدمه لأبى يعقوب يوسف وأوصى بتعيينه قاضياً على أشبيلية أولاً ثم على قرطبة ثانياً ، وهو الذى أوصى بتكليف ابن رشد مهمة إعادة النظر فى مؤلفات أرسطو وإعادة شرحها .

ومهما يكن من شىء ،فإن المؤكد أن مؤلفات ابن طفيل لم تكن غزيرة، وإنما كان ابن طفيل رجلاً يعيش حياته الراغدة المستقرة الهانئة ، ويكرس وقته لمهنته كطبيب ووزير مستنير ، همه إثراء الحياة العامة وخدمة القصر وخدمة العلم ودفع عجلة الحياة نحو الأرقى والأحسن ، فقد كان رجلاً طبيباً ، شريف الأخلاق والطباع يعرف أن بهجة الحياة فى العمل النافع الطيب . ولذلك لم يعرف عنه الطمع ، أو الولوج فى دنيا الدسائس والمؤامرات ، التى عادة ما تعج بها حياة الوزراء والندماء . ومن هنا كان تقديمه لابن رشد للأمراء الموحدين ، وتوصيته الكريمة البارة بالاستفادة من علمه وحكمته وغيره ربما خاف من المنافسة أو فقدان المناصب ، خاصة وابن رشد كان طبيباً مثله وكان ذا كعب عال فى المؤلفات الطبية ، كما يشهد بذلك كتابه المشهور (الكليات فى الطب) .

ويبدو أن مودة عظيمة وإخاءً حميماً ربط بين ابن طفيل والأمير المستنير أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن . وأن هذه الصلة بلغت من المتانة والرسوخ حداً لم يكن لأحد أن يتهدده ،ولو كان فى مثل عبقرية ابن رشد وعلمه . كذلك يبدو أن البون قد كان شاسعاً بين شخصية الرجلين ، فقد عرف عن ابن طفيل الذكاء اللامع وحسن المعشر ، والظرف الذى جعل منه النديم الذى لا يستغنى عنه ، وحسن المنظر وجمال الهيئة والملبس ، وكان

إلى ذلك شاعراً مجيداً ، رقيقاً يجيد رواية الشعر ، والغناء والعزف والتأليف فى الموسيقى ، ويجمع إلى ذلك معرفة رائعة بفنون الشعر الغنائى الأندلسى، الذى عرف باسم الموشحات .وابن طفيل لم يكن بدعاً فى ذلك، فقد عرف عن أهل الأندلس جميعـاً الجمع بين العلم والفلسفة والطب والظرف والأدب وأنهم كانوا يتذوقون الشعر والغناء . أما شخصية ابن رشد ، فقد كانت على النقيض من شخصية ابن طفيل ، كان ابن رشد جاداً وقوراً لا يميل إلى السماع ولا يحضر مجالس الغناء ولا يميل إلى زينة الحياة الدنيا،وكان زاهداً، لا يحفل بمال ، ولا جاه ولا يهتم بمظهره ، ولا حتى بنظافة بزته ــ على ما يروى ــ ولكنه إلى جانب ذلك ، كان متواضعاً حليماً ، مسامحاً فى حقوقه الخاصة ، وخاصة فى أمواله ، فقد كان يصرفها بلا حساب ، ويعطى منها العدو قبل الصديق ، وكان إذا كُلِّم فى ذلك يقول : (إن إعطاء العدو هو الفضيلة) وقد أعطى مرة رجلاً أهانه ، وحذره من فعل ذلك بعدها ؛ لأنه (لا يأمن بوادر غضبه).

غير أن ابن رشد كان قاضياً شديد الحساسية ، فى المسائل التى تتعلق بتصريف أمر العدالة ، فمن ذلك أنه أمر بجلد الشاعر ابن خروف حين هجا أبا جعفر الحميرى العالم المؤدب . ولم يكن ابن طفيل بدعاً بين علماء وحكماء الأندلس ، فقد كان فريق منهم يجمع بين العلم والظرف والأدب وإن لم يكن ابن رشد واحداً من هؤلاء ، فابن حزم الظاهرى ــ برغم علمه وفضله وكونه منحدراً من أسرة عريقة محافظة تقيّة ــ هو الرجل الذى ألف كتاب (طوق الحمامة) . وضع فيه الكثير من أحوال المحبين والعاشقين ، وكذلك فقد عرف عن ابن باجة ولعه الشديد بالأنغام والموسيقى والسماع والطرب. وأما ابنا زهر الأطباء ــ الذين كانوا واسطة العقد فى مجتمع الأندلس آنذاك ــ فقد شهروا بحبهم لمجالس الطرب والغناء وكانوا شعراء مجيدين ، وكان شعرهم جله فى الغزل والنسيب ، وخاصة شعر الموشحات الرقيق الغنائى الطروب الراقص .

ولقد انعكست شخصية ابن طفيل الرقيقة الظريفة فى أسلوبه ، فهو أسلوب جزل ، رشيق العبارة جيدها ، مترابط وصادق ودافئ إلى حد بعيد.

ولا شك أن ابن طفيل هو ابنٌ لبيئته ، فلقد كانت حياته مترعة بالنجاح والحبور والسعادة ، وكان موقعه فى القصر يهيئ له أعلى مستويات الحياة الرغدة الهانئة السعيدة ، وكانت الرفقة الطيبة التى توفرت له ، إنما هى حظ نادر وتوفيق يعز أن تجود به الأيام ، فقد كان راعيه الأمير المستنير الطيب أبو يعقوب يوسف يحفظ القرآن الكريم . كما كان يحفظ صحيح البخارى عن ظهر قلب ، وكذلك فقد كان شديد الولع بالشعر العربى وبأيام العرب فى الجاهلية والإسلام ، أضف إلى ذلك أنه كان فقيهاً ومحباً للفلسفة ، وباختصار شديد ، فقد كان أبو يعقوب يوسف رجلاً قد جمع بين الرياسة السياسية والعلمية ، وكان يطمع فى أن ينافس خلفاء الدولة الفاطمية فى اهتمامهم بالعلوم والحكمة . ومن هنا كان ولعه الشديد بجمع العلماء والفلاسفة فى بلاطه ، وكانت عنايته فائقة فى جمع الآثار الفلسفية ، خاصة آثار الحكماء اليونانيين وعلى رأسهم أرسطو .

ولم تكن الصدفة ــ أبداً ــ سبباً فى ظهور عظماء المفكرين والفلاسفة ، وابن طفيل قد ورث التقاليد العلمية والفلسفية فى بلاد الأندلس ، ولقد مضى قبله ابن حزم الظاهرى ، وأبو الوليد الباجى ، الذى كان معاصراً لابن حزم، وكانت بينهما مناظرات ومساجلات ، فقد كان ابن حزم ثرياً وسليل أسرة من أغنى وأعرق الأسر العربية فى الأندلس ، بينما كان أبو الوليد الباجى فقيراً معدماً ، وقد جرت مناظرة بين الرجلين ، ادعى فيها أبو الوليد الباجى بأنه أكبر همة منه فى طلب العلم ؛ لأنه دائماً يسهر الليل فى القراءة والكتابة مستخدماً قنديل حارس السوق ، وأما ابن حزم فقد كانت له مشكاة من الذهب الخالص ، فرد عليه ابن حزم أن هذه الحجة عليه لا له ؛ لأنه إنما طلب العلم ليرفع به خسيسته ، بينما طلبه ابن حزم ، وشقى فى طلبه ، وهو من الموسرين الأغنياء لا يرجو منه سوى علو القدر العلمى فى الدنيا والآخرة(٤) ! وكذلك فقد استفاد ابن طفيل كثيراً من كتابات كل من ابن باجه وصديقه وزميله ابن رشد ، وعشرات من العلماء والمفكرين الأندلسيين. ولم يكتف ابن طفيل بالتراث العلمى الفلسفى المتاح فى الأندلس ، بل كان

إلمامه عظيماً جداً بتراث ومؤلفات الفلاسفة المسلمين فى المشرق ، وعلى الأخص ، فإن ملاحظاته عن الفارابى وابن سينا والغزالى تظهر أنه قد مكث زمناً يدرس آثار أولئك الرجال بتركيز واهتمام بالغين ، وأنه قد حقق فهماً ممتازاً لأطروحاتهم الفلسفية ، بل إنه قد تبنى بالفعل بعض آرائهم ، وخاصة آراء ابن سينا فى الفلسفة المشرقية والتصوف وآراء الغزالى .

ولا نريد بهذه الملاحظات التقليل من القبس الإبداعى والخاطر الفلسفى العميق ، الذى أضافه ابن طفيل إلى الدراسات الفلسفية والعلمية بإصدار (حى بن يقظان) . فإن الكتاب زاخر بنظريات عديدة طريفة ، فى الفلسفة والعلم ، وفى المنهجية العلمية ، والتربية وعلم نفس النمو ، وعلوم الحيوان والحياة ، ونظريات التطور والنشوء والارتقاء ، إلى جانب موضوعه الجوهرى المتعلق بالتوفيق بين الشريعة والفلسفة ــ ومحاولة البرهنة على قدرة العقل البشرى ــ بموارده الذاتية من غير استعانة بالوحى أو المربين ــ الوصول إلى الله تعالى وإلى الحقائق العليا فى هذا الوجود . ولقد حاول ابن طفيل أن يجمع فيه علوم المشارقة والمغاربة من المسلمين وسائر علوم عصره وخاصة نظريات الاتصال بالعقل الفعّال ، أو الإلهام الإلهى ، على ما سوف يستبين من ملخص قصة (حى بن يقظان) الذى نعطيه فيما يلى إن شاء الله .

(٢) الخطوط الرئيسية لقصة (حى بن يقظان) لابن طفيل :

لم يكن ابن طفيل أول من فكر فى قصة (المتوحد)،الذى ينمو لوحده، بعيداً عن المجتمع ، وبعيداً عن كل اتصال بعالم الناس ، ولم يكن كذلك أول من فكر فى قصة بعنوان (حى بن يقظان) فقد سبقه إلى ذلك كتّاب قدماء . وكذلك سبقه ابن سينا ، الذى ألف كتاباً بنفس العنوان (حى بن يقظان) وإن كانت قصة ابن سينا ، وأهدافها تختلف نوعاً ما عن قصة (حى ابن يقظان) لابن طفيل . ولكنه من المؤكد أن ابن طفيل ،قد تأثر كثيراً بابن سينا عموماً ، وبقصة (حى بن يقظان) لابن سينا خاصة ، يظهر ذلك جلياً فى الإشارة الواضحة فى مقدمة كتابه (حى بن يقظان) ، إنه إنما كتب الكتاب ليبيّن جوهر الفلسفة المشرقية ، كما جاءت عند الشيخ الرئيس ، كما يظهر ذلك بوضوح فى استعارة بعض الأسماء التى استخدمها الشيخ الرئيس

فى قصته ،مثال ذلك أسماء (حى بن يقظان) ، أسال،سلاما ،وهلم جرا.

وملخص قصة (حى بن يقظان) لابن طفيل ، أن طفلاً رضيعاً تلقى به الأمواج إلى شواطئ جزيرة خضراء غناء ، من جزر البحار الاستوائية ، المعروفة بجزر الهند الاستوائية . تميّزت بأنها أعدل بقاع الأرض هواء، وأتمها إشراقاً بنور الشمس. ولعل هذا الطفل لم تلق به الأمواج إلى هذه الجزيرة ، وإنما نشأ فيها نشوءاً تلقائياً بفعل قوة أشعة الشمس ،وانعكاسها القوى على تلك الجزيرة طيلة ساعات النهار الطويلة . فتخمرت طينة صالحة لازبة ، من تربة تلك الجزيرة على مر السنين والأعوام ، وامتزجت بها القوى والعناصر الطبيعية ، وتكون فيها هذا الطفل وتولد تولداً ذاتياً طبيعياً ، من غير أب ولا أم ، ومهما يكن من شأن الطريقة التى نشأ بها (حى بن يقظان) فإنه نشأ وحيداً فى جزيرة (الواق الواق) تلك والاسم يوحى بأن القصة أسطورية من أساسها ، وأن هذه الجزيرة لا وجود لها ولا (لحى بن يقظان) .

والمهم فى كل ذلك أن الطفل (حى بن يقظان) يتمكن من البقاء على قيد الحياة بفضل (ظبية) كانت قد فقدت طلاها ، فسمعت صوته فألقمته ثديها فرضع وعاش . وصارت هذه (الظبية) تطعمه وترعاه وتدفع عنه الوحوش ، إلى أن كبر وترعرع . ولقد نشأت صلة قوية بين الطفل والظبية وكان الطفل يتبعها ، ويقلد حركاتها وأصواتها ، وكذلك كان يفعل مع سائر الحيوانات . وبذلك صار واحداً منها ، فألفها وألفته ، وحاكى صوته أصواتها، ولم يكن كلام (حى بن يقظان) إلا من جنس أصوات الحيوانات التى كان يعيش وسطها ، فاللغة إنما هى بالمحاكاة والوضع والتقليد .

ويذكر ابن طفيل أن (حى بن يقظان) مر بسبعة أطوار فى نموه ، كل طور مداه سبع سنين :

الطور الأول :

فى السبع سنين الأولى نشأ (حى بن يقظان) قوياً ، فارعاً ، متين الجسم ، متناسق الأعضاء جميلاً قسيماً ، فقد أحسنت الظبية رعايته وتغذيته باللبن الحليب الطبيعى من ثديها ، وكانت تأخذه إلى الأشجار المثمرة فيأكل من الفواكه الطازجة ، ولقد كان للمناخ المعتدل والهواء النقى والشمس

المشرقة ، وكثرة الأشجار أبعد الأثر فى التنشئة الصحيحة الصالحة التى تمتع بها (حى بن يقظان) ، كذلك ابتدأ الطفل ينمو إدراكيا ، فيلاحظ الفروق بينه وبين الظباء خاصة ، والحيوانات عامة ولكنه عجز فى هذه المرحلة أن يعرف سبب هذا الاختلاف فالملاحظة والتجربة وحدهما لا يكفيان ؛ لذلك لاحظ أنه يحتاج إلى ما يستر به عورته ـ مخارج الفضلات ـ وقد لاحظ أن الحيوانات أحسن منه حظاً فى هذا الشأن . فاهتدى بعقله العادى إلى اتخاذ أوراق النبات لذلك الغرض . وفى هذا الطور لم يستطع (حى بن يقظان) أن ينفصل عن الحيوانات ، فكان يتبعها ويحاكى أصواتها ، ولكنه لاحظ أنه لا يملك أعضاء خاصة للدفاع عن نفسه فى معركة الصراع من أجل البقاء ، ولكنه استخدم عقله هنا أيضاً ، فتوصل إلى اتخاذ العصا ، فتمكن بذلك من مزاحمة الحيوانات ، والدفاع عن نفسه ، والوصول إلى مبتغاه من الطعام والشراب ، إذا ما حصل زحام حول ذلك ، وسط الحيوانات ، فكانت تبتعد عنه وتخافه وتخشاه فصار بذلك نبيلاً فى الغابة والجزيرة . وبلغ هنا السابعة من عمره .

الطور الثانى :

تعب (حى بن يقظان) من تجديد أوراق الشجر ؛لأنها سرعان ما تذبل فتتساقط،ولهذا السبب عمد إلى ريش النسور ،فاتخذها لباساً لستر عورته ، ووضع جناحيها على كتفيه . فوجدها أدوم وأحسن منظراً وزينة من أوراق الشجر ، وزاده ذلك مهابة ونبلاً وسط الحيوانات فأصبح لا يقترب منه إلا أمه، وأصبح بذلك سيداً وسط الوحوش ، فلا تنازعه ولا تعارضه . وهذا الطور شهد هرم أمه وهزالها وموتها فى النهاية . فكانت تلك أول صدمة هائلة فى حياته وأول فقد حقيقى . فجزع لذلك جزعاً شديداً ، وعبثا ما حاول إرجاعها إلى الحياة ثانية . ولكنه أخذ يفكر فى الموت وفى الأسباب التى تؤدى إليه وطال به الفكر ، ولم يستطع الوصول إلى شىء . ولكنه يلاحظ أن أعضاءها الظاهرة كانت سليمة ، فظن أن سبب الموت عطب ألم بأحد أجزائها الباطنة ، وعلى وجه التحديد لابد أن يكون ذلك العضو فى الصدر . وهنا قرر (حى بن يقظان) أن يشرح جثة أمه حتى يصل إلى

السبب الحقيقى للوفاة وهو فى نفس الوقت سر الحياة والحيوية ، واستطاع (حى بن يقظان) أن يطور أجهزة وآلات خاصة لذلك الغرض من الأحجار الصلبة الحادة فاتخذها كأدوات وآلات لتشريح الجثة ، فنجح فى ذلك وتعرف على الأجزاء الباطنية للجسم وتوصل إلى القلب وعرف أن سر الحياة إنما هو مودع فى القلب ، وفى شقه الأيسر على وجه التحديد ،وتوصل أيضاً إلى أن طبيعة هذا السر ليست طبيعة مادية غليظة فهو شيء لطيف كالهواء ، ولذلك استطاع الخروج ومفارقة الجسم من دون كبير عناء . وتوصل (حى بن يقظان) إلى أن هذا السر الرقيق المفقود هو سبب الإدراك والحركة ، ولذلك فقد الجسد الإدراك والحركة عندما ارتحل ذلك الشيء اللطيف الذى كان يسكن الجانب الأيسر من تجويف القلب .

ثم أخذ الجسد يتعفن ، فنفر منه (حى بن يقظان) برغم أنه كان لأمه الظبية التى كان يحبها حباً لا يعادله حب ، فعرف أنه كان يحبها ، لا لهذا الجسد ، ولكن من أجل ذلك الشيء الرقيق اللطيف الشفيف الذى رحل عند الموت ، فأخذ يتشوق إلى ذلك الشيء اللطيف ، وصار الجسد (المادة) عنده خسيساً لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء اللطيف الذى سبب ارتحاله فقدان الحركة والإدراك والحياة .

(فاقتصر على الفكرة فى ذلك الشيء ما هو ؟ وكيف هو ؟وماذا الذى ربطه بهذا الجسد ؟ وإلى أين صار ؟ ومن أى الأبواب خرج عند خروجه من الجسد ؟ وما السبب الذى أزعجه ، إن كان خرج كارهاً ؟) [٥] ولكن فكره يتشتت فلا يصل إلى شيء محدد بهذا الشأن ؛لأن القضية عصية على الحل بالنسبة إلى مستوى إدراك (حى بن يقظان) فى ذلك الطور الثانى من حياته، ولم يتجاوز سنه الرابعة عشر ! غير أنه قد توصل إلى يقين بشأن الجسد ، وأنه لا يمثل الهوية الحقيقية لأمه التى شدّ ما أحبها ، فإن أمه المحبوبة كانت (بالروح) لا بالجسد محبوبته فسلا عن ذلكم الجسد وطرحه ولم يلتفت إليه ، ولكنه يرجع فيوارى ذلك الجسد التراب تحت الثرى ؛لأنه قد لاحظ أن غراباً قتل غراباً آخر ، فدفن جثته تحت التراب ، ففعل مثله إكراماً لذلك الجسد الذى كان مثوى لروح أمه وبيّنًا لذلك المبدأ اللطيف الذى كان مسبباً للحركة

والإدراك والحياة والمحبة والعطف .

وبوفاة أمه الظبية ، وجد (حى بن يقظان) مزيداً من الفراغ ، فزادت صلته بالطبيعة حوله ، فكان يكثر من الطواف فى أرجاء الجزيرة ، ويزيد من معلوماته (بالملاحظة والتجربة) . أما الملاحظة ، فقد دلّته على تأكيد عقيدته السابقة ، أنه وحيد وفريد فى تلك الجزيرة ، وأنه لا مثيل له بين حيواناتها وأنه إنما يتفوق عليها جميعاً . وكانت التجربة الوحيدة التى أجراها حتى ذلك التاريخ ، هى التجربة التى تم له بموجبها تشريح جثة أمه الظبية ، والاهتداء إلى سبب الموت . وهكذا وينتهى الطور الثانى من حياته وقد بدأ عقله التأملى فى النمو ، وكذلك ازدادت خبرته العملية كثيراً بالملاحظة والتجربة ، ولكن بقيت هنالك إشكالات وألغاز مازالت تحيّره ، وأسئلة لا يجد لها جواباً ، ولم تنفع الملاحظة والتجربة فى إيجاد حلول مرضية لها :

أولا : هنالك تفرده وتميّزه على سائر الحيوانات ـ لماذا وما هو سببه ؟

ثانياً : الموت وما هو سببه الحقيقى ، وما هى طبيعة ذلك الشىء اللطيف الذى أدى خروجه من الجسم إلى فقدانه الحياة والحركة والإدراك .

ثالثاً : ما هو البحر وماذا وراءه ؟ وظل شعوره بالوحدة يزداد بعد وفاة أمه الظبية ،ولكن ذلك الشعور كان يخف شيئاً ما عندما يختلط بالظباء؛ لأنها تذكره بأمه ، وكان يحس أن فيها شيئاً شبيهاً بالشىء اللطيف الذى كان لأمه ، والذى فقدت بفقدانه الإدراك والحركة والحياة ، وبما أن الظباء الحية تتحرك وتدرك ، فإن فيها ما يماثل ذلك الشىء الذى كان يحبه فى أمه والذى هو جوهر هويتها المفقودة .

الطور الثالث :

أما الطور الثالث ، فيتميّز باكتشاف النار صدفة ، فقد انقدحت نار فى آجمة من القصب الأجوف اليابس على سبيل الاحتكاك أو المحاكة، فهاله منظرها الرائع ،وقوتها الخارقة وسيطرتها على العناصر ، فلا يلقى فيها شىء إلا أهلكته . ولما مدّ يده إليها أحرقته كذلك ، ولكنه تمكن من أخذ قبسٍ منها إلى مأواه استفاد منه نوراً ودفئاً وأنساً بالليل . وزاد من إعجابه بالنار وتقديره

لها أنها كانت دائماً تتحرك إلى أعلى ، كما كانت تحرق كل شيء ، وعندما ألقى فيها حيواناً اصطاده ، فاحت منه رائحة طيبة هى رائحة القتار تحركت نحوه شهوته فأكل منه فاستطاب ما أكل ، فاكتشف بذلك فائدة النار فى طهى الطعام وإنضاجه بدلاً من أكله نيئاً ، ولقد وقع فى خاطره أن الروح الحيوانى الذى سبب فقدانه موت أمه ، كان من طبيعة النار ، لأن جسد أمه كان حاراً مادامت حية ، فلما توفيت أصبح الجسد بارداً وإذن فإن ذلك الروح الحيوانى هو السبب فى السمع والإبصار وسائر الحواس ، وهو كذلك السبب فى الإدراك ، وبالجملة فإن الروح الحيوانى هو المسؤول عن كافة عمليات الحياة فى البدن من الحركة والنمو والغذاء ، وأن هذا الروح الحيوانى إنما يسرى من الأعصاب إلى المخ وبالعكس والدماغ بدوره إنما يستمد الروح الحيوانى من القلب :

(والدماغ فيه أرواح كثيرة ؛ لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة ، فأى عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب تعطل فعله ، وصار بمنزلة الآلة المطرحة ، التى لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها ، فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد أو فنى ، أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل الجسد كله ، وصار إلى حالة الموت) [٦] .

ولقد انتهى (حى بن يقظان) عند هذا الحد من النظر فى نهاية الطور الثالث من حياته ، أى عندما بلغ إحدى وعشرين عاماً . ويلاحظ هنا شدة تأثر ابن طفيل الطبيب والعالم بآراء الشيخ الرئيس فيما يتعلق بالفسلجة العصبية ، كما وردت فى كتاب (القانون فى الطب) ويتضح هذا فى أكثر من موضوع ، ولكنه واضح جداً فى حديث ابن طفيل عن (الروح الحيوانى) وسريانه فى سائر الأعضاء وكونه سر الحياة والحركة والإدراك ، وأنه ينبعث من القلب إلى الدماغ ، ومن ثم إلى سائر الحواس والأعضاء،وأنه مثل جسد هذا الروح الحيوانى الذى يتميز (١) باللطافة (٢) والحركية (٣) والانطباخ (أو السيلان) وهذا الروح الحيوانى ليس هو النفس تماماً عند كل من ابن سينا وابن النفيس ، ولكنه يحتمل هذا اللفظ دونما اعتساف [٧] .

الطور الرابع :

فى هذا الطور مزج (حى بن يقظان) بين الملاحظة والتجربة الحسية البسيطة البريئة وبين الاستدلال العقلى المنقطى ،فاستطاع بذلك ملاحظة أوجه التشابه والاختلاف بين الأشياء ، وكيف تتمايز الأشياء وتتصنف ـ بصورة طبيعية ـ إلى أنواع وأجناس ، فهى تتشارك فى الصفات التى تجعلها جنساً واحداً وتنفصل بصفات وخواص تجعلها أنواعاً داخل الجنس الواحد ، فالإنسان مثلاً ينطوى تحت جنس الحيوان من حيث أنه غاذ ، نام ، ومتحرك، ولكنه يختلف عن سائر الحيوان بكونه عاقلاً ناطقاً . وبذلك يكون نوعاً خاصاً وهلم جرا . والأجناس الرئيسية هى الحيوان والنبات والجماد . وهذه الأنواع تنضوى تحت جنس أعلى هو الجسمانية وهكذا وهلم جرا . ولكن الجسمانية وحدها ـ أى المادية ـ لا تكفى فى تكوين الأشياء المحسوسة ، فلابد لها من الصور فأشياء العيان الشاحطة تتكون من حقيقتين : مادية : وهى تقوم مقام الطين فى الكرة الطينية ،وصورية :وهى الدائرة لتلك الكرة.

وهكذا وصل (حى بن يقظان) إلى نهاية عالم المحسوسات،وأشرف على تخوم العالم العقلى المجرد عن المادة عندما تأمل فكرة الجسمية من حيث جوهرها ، إذ هى ليست سوى الامتداد فى المكان المتمثل فى الأبعاد الثلاثية الطول والعرض والعمق . ولكن لهذا المعنى لا يمكن التعرف عليه بالحواس، إذا كان خالياً من كل مادة ، هنا شعر (حى بن يقظان) بالاستوحاش من العالم العقلى المجرد لصعوبة تصوره وحنّ إلى ما ألفه من عالم الحس المتكون من المادة والصورة معاً .وأن فعل الأشياء وخواصها إنما هى بالصورة أكثر من كونها بالهيولى ـ أى المادة . فالهيولى المكونة للماء واحدة وهى كثيفة وتسيل إلى أسفل ، ولكن إذا سخن إلى درجة كبيرة تغيرت صورته وأصبح بخاراً وفقد فعلية المميزين (١) السيلان إلى أسفل (٢) والكثافة ، وبذلك زالت الصورة المائية وحلت محلها الصورة البخارية ، ولهذه الصورة البخارية الجديدة أفعال خاصة بها وهى : (١) الصعود إلى أعلى (٢) واللطافة. فالصورة المائية هى التى تحدث السيلان إلى أسفل والكثافة والصورة البخارية هى التى تحدث الصعود إلى أعلى واللطافة فى الطبع ،فعلم (حى بن يقظان)

بالضرورة أن كـلا لا بد له من محدث فارتسم فى نفـسه ــ بهذا الاعتـبار ــ فاعلاً للصورة ، ارتساماً على العموم دون تفصيل . ثم إنه تتبع الصور التى كان قـد عاينها قـبل ذلك ، صورة صورة ، فـرأى أنها كلها حـادثة ، وأنها لابد لها من فـاعل . ثم إنه نظر إلى ذوات الصور ، فلم ير أنها شىء أكـثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل .

فصلوح الجـسم لبعض الحركـات دون بعض ، هو استعـداده بصورته ، ولاح له مثل ذلك فى جميع الصور ،فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست فى الحقـيقة لها ، وإنما هى لـفاعل يفعل بها الأفـعال المنسوبة إليـها ، وهذا المعنى الذى لاح له ، هو قـول رسـول الله ــ عليـه الصلاة والسـلام ــ : «كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به» وفى محكم التنزيل ﴿ **فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى** ﴾ [٨] .

وهذه الفقـرة وكأنها مأخـوذة من الغزالى (تهافت الفلاسـفة) ، وابن طفيل هنا ينحاز بصـفة حاسمة إلى الغزالى ضد صـديقه وزميله ابن رشد فى الجدل الكبـير بين الرجلين حول مـفهوم السـببيـة : فالغزالى يعـبر عن رأى الأشاعرة ،بينما يعبر ابن رشد عن الرأى الأرسطوطاليسى فى مفهوم السببية، وهو نفسه رأى المعتزلة .

وبهذه الفـقرة الحاسمـة ينتهى الطور الرابع فى حـياة (حى بن يقظان) ويبلغ من العمر ثمانـية وعشرين عاماً ، وقد بدأ يخـوض فى المسائل العقلية المجردة وبدأ يبتعد شيئاً فشيئاً عن عالم الحواس .

الطور الخامس :

فى بداية هذا الطور ــ وقد تيـقن (حى بن يقظان) أن الفاعل الحقـيقى للأفعال والحوادث ليس هو الأشـياء المادية الطبيعية ــ اسـتبد به شوق عظيم إلى معرفة هذا الفـاعل الحقيقى على وجه التفصـيل ؛ ولأنه لم يفارق العالم المحسوس بعد ، أخذ يبحث عن هذا الفاعل الحقيقى من بين المحسوسات ، وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو كثير ؟ فتـصفح الأجسام ، فوجدها كلها تتأرجح بين الكون والـفساد . وكذلـك وجدها كلها حـادثة ، فهى إذن فى حاجة إلى فاعل مختار يخرجها من العدم إلى الوجود .

ولما يئس (حى بن يقظان) من أن يعثر على الفاعل المختار من بين الأجسام المادية على وجه هذه الأرض ، تطلع ببصره إلى السماء ، وإلى الكواكب وسائر الموجودات العلوية ، فوجدها جميعاً تتصف بالجسمية وهى الامتداد على أبعاد ثلاثية ، كما وجدها متناهية وأنه توصل إلى تلك الحجة (بفطرته الفائقة) [٩] .

وفى نهاية المطاف توصل (حى بن يقظان) إلى أن أجسام السماء هى من طبيعة أجسام الأرض وأن الأرض والسماء تكون شيئاً واحداً هو العالم بجملته ، فانصرف نظره عن هذا المنحى ، إلى التأمل حول هذا العالم بجملته من أرض وسماء وما فيهما . هل هو شىء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج إلى الوجود بعد العدم ؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟

فتشكك فى ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر .

ثم يأخذ ابن طفيل فى استعراض الاعتراضات الواردة عن ابن رشد خاصة ، ضد حدوث العالم والواردة من أبى حامد الغزالى ضد قدم العالم، ويخلص من ذلك بالنتيجة التى أعلنها أعلاه ، وهى أنه ــ أى ابن طفيل ــ تكافأت عنده الأدلة فى معضلة العالم أهو حادث ــ كما يزعم الغزالى والمتكلمون ؟ أم هو قديم كما يزعم ابن رشد والفلاسفة عامة ؟ ولكنه بعد ذلك ينتهى إلى نتيجة مهمة وهى أن العالم له صانع وأنه لابد له من فاعل يخرجه إلى الوجود [١٠] .

ويلاحظ هنا أن ابن طفيل يختار ألفاظه ومصطلحاته بدقة وعناية فائقة . فلا يقول مثلا : (وأنه لابد له من خالق) ، بل يقول : (وأنه لابد له من فاعل) [١١] ، ولم يقل : (لابد له من فاعل يخرجه من العدم إلى الوجود) أى لم يستخدم ابن طفيل مصطلحات (يخلق وخالق) ولم يقل : (يخرجه من العدم إلى الوجود) لأنه لو فعل ذلك لرَجح الرأى القائل بحدوث العالم وإبداعه من العدم ، أى بعد أن لم يكن [١٢] .

فما هى الاعتراضات التى أوردها ابن طفيل ضد رأى الغزالى والمتكلمين أن العالم محدث وأنه خرج إلى الوجود بعد أن لم يكن ؟!

(١) معنى أن العالم محدث هو أن الزمان متقدم على العالم ، ولكن الزمان (الفيزيائى) من جملة العالم وهو مرتبط بحركة المادة ، فإذن فإن تأخر العالم عند الزمان بهذا المعنى مسألة غير مفهومة عند ابن طفيل [١٣] .

(٢) أما الاعتراض الثانى على دليل حدوث العالم عن ابن طفيل فهو ذو شقين : إذا كان العالم حادث ، فلابد له من مُحدِث ، وهذا المحْدِث لم أحدثه فى الوقت الذى أحدثه فيه ؟

هنالك احتمالان وكلاهما باطل فى رأى ابن طفيل :

الاحتمال الأول :

أنه أحدثه فى الوقت الذى أحدثه فيه لطارئ طرأ عليه (أى الفاعل) من الخارج وهذا محال ؛ لأنه لا شىء هنالك معه (إذ أنه هو الأول القديم ولا شىء قديم معه) .

الاحتمال الثانى :

أن تكون العلَّة التى دعته ــ أى الفاعل ــ لإيجاد العالم فى الوقت الذى حدث فيه هو تغيير حدث فى ذات الفاعل . وهذا أيضاً محال ؛ لأن القديم الأزلى لا يكون محلاً للحوادث ؛ (لأن محل الحوادث حادث عند الغزالى والمتكلمين ، ويظهر أن ابن طفيل قد تبنى هذه المقدمة واستلفها من المتكلمين). وثمة اعتراض جزئى هنا : وهو عن هذا التغير الذى حدث فى ذات الفاعل والذى حمله على إحداث العالم فى الوقت الذى حدث فيه ، ما هى علته ؟ ولم حدث فى ذلك الوقت ولم يحدث من قبل ؟

وغريب أن يردد ابن طفيل هذه الاعتراضات التى أثارها ابن رشد فى (تهافت التهافت) ضد الإمام الغزالى؛ لأن الغزالى قد أجاب عليها فى (تهافت الفلاسفة) لقوله :

ما المانع ــ أصلاً ــ أن يخلق الله العالم بإرادة قديمة اقتضت حدوثه فى الوقت الذى حدث فيه ؟ فالعالم موجود أولاً فى علم الله الأزلى ليس كشىء متعين فى الزمان والمكان ولكن كمعنى ومفهوم ومعلوم فى إدراك المولى عز وجل . ولكن إرادة الله القديمة الأزلية قد اقتضت ــ بمطلق المشيئة

الإلهية ــ أن يتأخر وجوده فى الزمان والمكان ، وعندما حان ميعاد ذلك وتعين خرج الأمر إلى الوجود، فـ(كن) أزلية ، والكون موقوت بزمان معين . فمنذ الأزل قال الله للعالم (كن) فى الزمن المعين كيت . . وكيت ، وعندما جاء ذلك الزمن أو تلك اللحظة فى الزمن الإلهى المطلق (السرمدى) الغير متعلق بالمادة أصلاً؛ لأنه زمان مطلق وليس زماناً سببياً ، تحقق الأمر فكان هذا العالم المحسوس من دون تجدد لا فى ذات المريد ــ عز وجل ــ ولا فى الآلة ولا فى المادة ولا فى الإرادة ولا فى أى شىء آخر ، وإنما ظلّ الأمر موقوفاً ؛ لأنه ظلّ مرهوناً بزمانه ، وهذا الزمان وتحديده هو جزء من الأمر الإلهى (كن) ــ فتأخره لم يكن لعلة ولا خروجه فى وقته كان لعلّة سوى الأمر الإلهى ذاته ، وهو أمر أزلى وطليق وغير مقيد بأى حال من الأحوال ولا بأى شرط من الشروط .

وواضح منذ الوهلة الأولى أن (حى بن يقظان) قد ارتقى إدراكه العقلى، فى هذه المرحلة من نموه النفسى ، فوصل إلى تخوم العالم العقلى المفارق للمادة ، وبدأ مرحلة جديدة من المعراج المعرفى . ولا شك أن (حى ابن يقظان) قد عرف الاستدلال العقلى البسيط منذ المرحلة الأولى ــ السبع سنوات الأولى ــ وتكثف هذا الاستدلال الاستنباطى البسيط فى المرحلتين الثانية والثالثة ، وقفز قفزات كمية فى الطور الرابع ، ولكنه فى هذا الطور الخامس يقفز الاستدلال الاستنباطى قفزة نوعية ويتخذ النسق الفرضى الاستنباطى الذى يتميز بقدر كبير من التجريد ، ففى المراحل الأولى ، كان ذلك النوع البسيط الساذج من الاستدلال الاستنباطى يعمل فى مجال المعارف الحسية الاستقرائية ، فكان الأصل هو التجربة (الاعتبار) والملاحظة والتصنيف المعتمد على الصفات المشتركة ، والصفات المتمايزة المختلفة ، فكان الاستدلال الاستنباطى يضع المتشابهات المشتركات فى صفات واحدة فى نوع واحد ، والأشياء المختلفة فى أنواع مختلفة ، ثم ترقى ذلك التصنيف فكان يضع الأنواع المتشابهة فى صفاتها وخواصها فى (أجناس) واحدة ، والمختلفة فى أجناس مختلفة . وإذن ففى هذه المرحلة كان الاستدلال البسيط يخدم الاستدلال الحسى الاستقرائى وتحصل عملية التصنيف وتكوين التصورات العامة ــ وهى الأنواع والأجناس ــ وتحتفظ القوة الواهمة بهذه

التصورات العامة (مثلا معنى إنسانية) حتى فى غياب شخوص العيان ، وكل ذلك اعتماداً على الواقع المحسوس المشاهد وتجريداً منه .

ولكن فى الطور الخامس يدخل الاستدلال الاستنباطى مرحلة أكثر تجريداً وأعظم تعقيداً ويبتدئ تكوين الأنساق الفرضية الاستنباطية ، وهى تعتمد على فروض وتصورات تأتى فى مراحل متقدمة من التجريد والبعد عن الواقع المحسوس وتتوغل فى عالم المعقولات وتترك عالم أشياء العيان بعيداً فى أسفل المعراج المعرفى .

وتنويهاً بهذه النقلة النوعية من الاستدلال الاستنباطى البسيط المبنى على المشاهدات وتصنيفها إلى الاستدلال الفرضى الاستنباطى الصارم الدقيق والموغل فى عالم المعقولات المجردة والافتراضات الذهنية الحرة وغير المقيدة إلا بقوانين المنطق الفرضى الاستنباطى ، فإن ابن طفيل يعزو هذه الطفرة إلى الفطرة الفائقة (لحى بن يقظان) ، كما يعزوها إلى (ذكاء خاطره) فإن (حى بن يقظان) ليس ككل الناس ولا كعامتهم ، ولأنه يتميّز باستعداد متميّز فائق (بفطرته الفائقة) ،(وبقوة فطرته وذكاء خاطره) وبأعمال العقل وبذل الجهد العقلى المضنى ، ذلك الجهد الذى مبعثه باعث نفسانى هو الشوق القوى إلى القوة الحقيقية فى ضمير الموجود ،والقوة الفاعلة على وجه الحقيقة لا على وجه المجاز . . . وهكذا تتحد عوامل الوراثة والسعى والميول النفسية لتدفع عملية الاستدلال الاستقرائى والاستنباطى البسيط ، الذى كان يساوق ويصاحب عملية الاعتبار (التجريب) وعملية الملاحظة الحسية وما أدت إليه من تصنيفات وتصورات ذهنية ، احتفظ بها العقل بعد انقضاء المشاهدات وذهابها ولقد تمكن (حى بن يقظان) من استخدام المنطق الفرضى الاستنباطى Hypothetico Deductive Logic الذى ينطلق من وضع بعض الفروض، ومن ثم استخدام قوانين المنطق والاستدلال للوصول إلى نتائج جديدة ، والفروض قد تكون ضرورية وبديهية أو قد تكون منتزعة من عالم المشاهدات الحسية ، كما فعل (حى بن يقظان) عندما توصل إلى ضرورة أن يكون لموجودات العيان ، سواء افترضناها حادثة وجدت بعد أن لم تكن أو افترضناها قديمة أزلية ولكنها فى حركة دائمة ، فلابد فى كلتا الحالتين من

افتــراض (فاعل مــختــار مريد) لهــذه الموجودات . ففى الحــالة الأولى ، والموجودات قد افترضناها حادثة ، فلابد لها من محدث وهو الذى أخرَجها من العدم إلى الوجود ، وفى الحالة الثانيــة ، ومع افتراض أنها قديمة إلا أنها فى حركــة دائمة ، فمن أين جاءت هذه الحــركة ! فلابد من افتــراض وجود فاعل محرك لها يحركهــا من السكون فى حالتها الأولى إلى حالة الحركة ، ومن هذه اللحــظة فليس أمــام (حى بن يقظان) إلا أن يــتــوغل فى عــالم المعقولات المجردة البحتة ، ولا عليه إن شعر بالوحشة والحيرة فى أول الأمر ، فإن عالم المعقولات المجــردة ليس هو العالم الذى اعتاده (حى بن يقظان) فإنه إنما اعتاد على عالم المحسوسات .

ولقد عكــس لنا ابن طفيل ، مشــاعر (حى بن يقظان) وهــو يمر بهذا المنعطف الخطير فى معــراجه المعرفى وهو يقف على أعتاب عــالم المعقولات ويفارق عــالم المحسوس : فلقد (اســتوحش ، وحنّ إلى ما ألفــه من عالم الحس ، فتقهقر قليلا) [١٤] . وشعر بالخوف والارتباك ، الخوف والتوجس الذى يصيب الإنسان وهو يدلف إلى عالــم يجهله تماماً ، ولذلك فإن (حى ابن يقظان) أخــذته حيرة شــديدة فى هذا المنحنى (فتــحير بــعد ذلك بعض حيرة) [١٥] .

إن استــخدام المنــطق الفرضى الاســتنباطى هو أهم مــا يميِّز هذه المرحلة الخامسة من النمو العقلى (لحى بن يقظان) .

ومن جملة النتــائج التى توصل إليهــا (حى بن يقظان) فى هذا الطور الخامس ، مستخدماً فى ذلك المنهج الفرضى الاستنباطى النتائج التالية :

(١) إن السماء ومــا فيها من كواكب إنما تتكون من أجــسام ؛ لأنها ذات أبعاد ثلاثة ، فــتسأل حينئــذ هل هذه الأجسام ممتدة إلى مــالا نهاية ؟ أم هى متناهية بحدود تنقطع عندها ؟ وخلص إلى النتــيجة الهامة أنها لابد أن تكون متناهية وذلك بالدليل التالى :

هذه الكواكب السماوية هى بلا شك متناهية من الجهة التى تلينى ؛ لأننى أراها هكذا ببصرى ولا يمــكننى أن أشك فيه [١٦] . أما الجهــة الأخرى والتى تقابل هذه الجهة ، وهى التى يداخلنى فــيها الشك ، فإنى أعلم أيضاً أنه من

المحال أن تمتد إلى غير نهاية ؛ لأننى إذا تخيلت خطين اثنين ، يبتدئان من هذه الحركة المتناهية ، ويمران فى سمك الجسم إلى غير نهاية حسب امتداد الجسم ، ثم تخيّلت إحدى الخطين ، قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهى ، ثم أخذ ما بقى فيه وأطبق الخط المقطوع منه على الخط الذى لم يقطع منه شىء ، وذهب الذهن كذلك معهما إلى الجهة التى يقال: إنها غير متناهية :

(فإما أن تجد أن الخطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر فيكون الذى قطع منه جزء مساوياً للذى لم يقطع منه شىء ، وهو محال كما أن الكل مثل الجزء محال) .

(وإما ألا يمتد الناقص معه أبداً ، بل ينقطع دون مذهبه ، ويقف عند الامتداد معه ، فيكون متناهياً . فإذا رد عليه القدر الذى قطع منه أولاً – وقد كان متناهياً – صار كله أيضاً متناهياً ، وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر الذى لم يقطع منه شىء ، ولا يفضل عليه فيكون إذن مثله وهو متناه ، فذلك أيضاً متناه . والجسم الذى تفرض فيه هذه الخطوط متناه ، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط إذن فكل جسم متناه .فإذا فرضنا أن جسماً غير متناه، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً) (١٧) .

(٢) ومن النتائج التى توصل إليها (حى بن يقظان) فى هذا الطور الخامس والتى توصل إليها بواسطة استخدام المنهج الفرضى الاستنباطى هو الصفات الطبيعية المميزة لهذا العالم فى واقع الحياة ، وهى أنه عالم كرّى ، وأن كواكبه السيارة كلها تتكون من أشكال كرّية الشكل ، وأنها كلها تدور فى منتهى الدقة والاستطراد . وهى فى جملتها تكوّن منظومة واحدة متصلة ومتناسقة ، (وأنه كله كشخص واحد فى الحقيقة ، ثم تفكر فى العالم بجملته: هل هو شىء حدث بعد أن لم يكن،وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ فتشكك فى ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر. . .) (١٨).

ولقد سقنا فيما سلف أعلاه الاعتبارات التى جعلت ابن طفيل يصل إلى تكافؤ الأدلة فى هذه المسألة . والمهم أنه توصل إلى أنه لابد من وجود فاعل مختار سواء افترضنا العالم حادثاً أو قديماً .

وهنا يأخذ ابن طفيل فى الكلام عن صفات هذا الفاعل ـ أيضاً ـ مستخدماً المنطق الفرضى الاستنباطى وتوصل بذلك إلى أن :

* هذا الفاعل لا يمكن أن يكون جسما ، ولا يمكن إدراكه بالحواس ؛ لأنه لو كان كذلك لكان جزءاً من هذا العالم المحسوس ولاحتاج هو الآن إلى فاعل وهكذا يتسلسل الأمر إلى مالا نهاية .

* وبما أن هذا الفاعل لا تدركه الحواس ، فهو أيضاً لا يمكن إدراكه بالخيال أو القوة الواهمة ؛ لأن هذا الإدراك ليس سوى استحضار ما كان ماثلاً أمام العيان المحسوس ، بعد غيبته .

* وإذا لم يكن هذا (الفاعل) جسماً ، فهو منزه تماماً عن كل صفات الأجسام طراً .

* وهو إذا كان فاعلاً للعالم ، لابد أن يكون قادراً عليه وعالم به ﴿ **ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** ﴾ [١٩] .

واستمر (حى بن يقظان) يشتاق إلى معرفة المزيد عن هذا الفاعل المختار القادر على كل شىء ، وعلّة كل شىء فى الوجود ، وكل شىء مفتقر إليه وهو برىء عن المادة وعن كل ما يصاحب المادة . كيف لا ، والجميع متناه وهو غير متناه ؟

ثم انتهت معرفته بهذا الفاعل إلى أن كل ما فى السموات والأرض وما فيهما (فعله وخلقه ، متأخر عنه بالذات ، وإن كانت غير متأخرة بالزمان)[٢٠] .

هذه الفقرة أعلاه بالذات تفضح الموقف الحقيقى لابن طفيل فى مسألة العالم أهو قديم أو حادث ؟ فبالرغم من ادعائه المتكرر فى (حى بن يقظان) أنه لم يترجح عنده أى من الاحتمالين ، إلا أنه ـ وفى هذه الفقرة بالذات ـ يميل ميلاً ظاهراً إلى أن العالم قديم وذلك معنى قوله :(وإن كانت غير متأخرة بالزمان) ومهما يكن من شىء ، فإن الشوق والحب لهذا الفاعل يشتد لدى (حى بن يقظان) كلما ازدادت معرفته بالله الفاعل الحقيقى والمختار ذى القدرة التامة والسيطرة المحكمة فوق كل شىء حتى رسخ فى قلبه حب الله والشوق إليه :

(وقد رسخ فى قلبه من أمر هذا الفاعل ، ما شغله عن الفكرة فى كل شىء إلا حبه ، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها ، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شىء من الأشياء ، إلا ويرى فيه أثر الصنعة ، من حكمه ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع ، حتى اشتد شوقه إليه ، وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس ، وتعلق بالعالم الأرفع المعقول) (٢١) .

هذه الفقرة الحاسمة هى القمة التى يصل إليها (حى بن يقظان) فى معراجه المعرفى ، فيصل ـ وهو على نهاية الطور الخامس ، وعمره آنذاك خمسة وثلاثون سنة ـ إلى أعلى قمة فى هذا المعراج البديع . وهكذا يتضح جلياً أن الأثر الغالب على ابن طفيل ليس هو الأثر الرشدى ـ نسبة إلى ابن رشد ـ صديقه ومعاصره ، ولكنه الأثر السينوى / الغزالى الذى يصل إلى مرتبة وحدة الشهود (وليس وحدة الوجود) فيشاهد الله فوق كل شىء ومع كل شىء وفى كل شىء ، ويبلغ هذا المقام الرفيع ـ مقام الشهود ـ أعلى درجة فيه عندما يغيب حتى عن نفسه التى هى بين جنبيه . وهذا العمر له دلالة فى النمو العقلى عند (حى بن يقظان) فهو يبلغ كمال العقل وكمال العرفان فى عمره الغض (الخامسة والثلاثون) ولقد أشار القرآن إلى أن الإنسان يبلغ كمال النمو العقلى فى سن الأربعين ويبلغ أشده فى ذلك ، ويكون فى استعداد وتهيؤ لاستقبال الوحى السماوى ؛ ولذلك فإن ابن طفيل لم يذهب بعيداً عن النظرة القرآنية حول متى يبلغ الإنسان تمام النمو العقلى وكمال المعراج المعرفى .

أما المعراج المعرفى عند ابن رشد ، فإنه يؤول إلى العقل فى كل مراحله. وحتى عندما يتحدث ابن رشد عن ظاهر الشريعة وباطنها ، ويقرر ضرورة التأويل للتوصل إلى باطن الشريعة فإنه يوكل هذا التأويل إلى العقل النقدى الرفيع الراسخ الذى يتمتع به الراسخون فى العلم من العلماء ، ولا نجد ابن رشد يتحدث أبداً عن القلب أو عن المعرفة اللّدنية الإلهامية التى تأتى إلى الإنسان عن طريق الذوق والارتياض ، كما فعل كل من ابن سينا والغزالى. فابن رشد عقلانى حتى النخاع ، كما يقولون . وفى دراسة قيّمة وحديثة، عقد الدكتور/ الزبير بشير طه مقارنة بين مراحل النمو العقلى عند كل من ابن طفيل فى(حى بن يقظان) وبياجيه (Piaget) فوجد تشابهاً شديداً وربما

بعض المطابقة أيضا بينهما ، وحتى في استعمال الأمثلة بين ابن طفيل و Piaget . إلا أن Piaget توقف عند الطور الخامس (خمسة وثلاثون سنة) وعندها يصل الطفل إلى نهاية نموه العقلى ، وما يأتى بعد ذلك إنما يكون تطوراً عقلياً فى درجة التفكير وليس فى ارتقائه . وهكذا يتشابه هذا الفيلسوف الفرنسى المعاصر مع آراء فيلسوف قرطبة فى انتهاء النمو العقلى بوصول نهاية المعرفة النقدية الإبداعية ؛ والتى تأتى نتيجة للاستخدام الراقى والرفيع للمنهج الفرضى الاستنباطى ، أى نهاية العقل المنطقى Discursive Reasoning وليس لـ Piaget أى اهتمام بما يُعرف بالمعرفة الصوفية أو الإلهامية، وكذلك الحال بالنسبة لابن رشد .

أما ابن طفيل ، فهو بالطبع يذهب إلى مرحلة أبعد من المعرفة العقلية الاستدلالية الاستنباطية المنطقية . ويعزو تلك المرحلة الأرفع إلى الإلهام وإلى الإدراك الإلهامى الذى يرتقى ، لا من المعلول إلى العلة ، ولكنه يقفز قفزات نوعية ، بالكشف والمشاهدة الروحية النورانية عندما يكون القلب محطة للأنوار الربانية وللمعرفة اللدنية التى تلقيها الملائكة على قلوب العارفين من أولياء الله الواصلين . وعندها يرتقى العارف مقاماً ، ويسمو من غاية إلى غاية ، ومن شوق إلى شوق ، ومن مشاهدة إلى مشاهدة ، ومن كَشْف إلى كشف أرفع . وهذا النوع من الإدراك لا يناقض الإدراك العقلى المنطقى الاستدلالى ــ وإلا لم يستحق لقب العلم ــ ولكنه فقط يتجاوزه ، ويأتى عن طريق آخر هو طريق القلب والذوق الصوفى الإلهامى . ابن طفيل يتقدم فى الطريق الذى سلكه كل من ابن سينا والغزالى ، أما ابن رشد ، فيتوقف عند نهاية الطور الخامس وكذلك يفعل مسيو (Piaget) .

الطور السادس :

وهكذا يبتدئ الطور السادس من النمو العقلى (لحى بن يقظان) عندما أدرك أن النفس مفارقة للبدن ومختلفة عنه ، وهى أيضاً منفصلة عنه ، فى طبيعتها دائماً روحانية وبريئة عن المادة وأنها تهفو وتشتاق إلى العالم العلوى، وبها إدراك واجب الوجود ؛ لأنه برئ عن كل مادة وكل ما يتعلق بالمادة ؛ ولذلك لا يكون إدراكه إلا بالروح أو الذات العارفة ، وأن هذه الذات

العارفة، بما أنها جوهر روحانى مفارق تماماً لكل ما هو مادى ، فإنها لا تفنى ولا تفسد ؛ لأن الفناء والـفساد إنما يكونان للمادة وهذه الذات العـارفة بريئة عن المادة فهى لذلك خالدة لا تفـنى ولا تفسد ، وإن خلود هذه الذات ، إنما يكون بمشاهدة الفاعل الحق المختـار ، وإن الذوات التى لا تشاهد هذا الفاعل ربما يكون مصـيرها إلى الفناء [٢٣] . وهذا الرأى قـريب من آراء نسـبت فى بعض الأحيان إلى الفارابى ، وفى بعض الأحيان إلى ابن رشد ، ولكنها آراء يدور حولها نقاش مستمر بين الدارسين للفلسفة الإسلامية .

مهما يكن من شىء ، فإن (حى بن يقظان) يدرك أن سعادة الإنسان إنما تكون بمدى تعرفه ومشاهدته (الواجب الوجود)،والعبارة (واجب الوجود) مأخوذة من الشيخ الرئيس . وعلى العـموم فإن الأثر الرشدى ينقطع تماما فى المرحلتين الأخيرتين السـادسة والسابعة ، ويبقـى فقط الأثر السينوى ، والأثر الغزالى ولكـن فى الطور الأخير ، فـإن الأثر الغزالى يبـدو أكثر وضـوحاً ، عندما يلجأ (حى بن يقظان) إلى الخـلوة والفكرة والارتياض العنيف بالجوع والسكون والتبرؤ عن المادة بقدر الاستطاعة .

الطور السابع والأخير :

يتداخل هذا الطور مع الطور السادس ، وفى هذا الطور الأخير ، يعكف (حى بن يقظان) على الارتيـاض العنيف بغية المشـاهدة (لواجب الوجود) مشاهدة مستمرة :

(ثم جـعل يتفـكر كيف يتـأتى له دوام هذه المشـاهدة حـتى لا يقع منه إعـراض ، فكان يلازم الفكرة فى ذلك الموجـود كل سـاعة . . . . . . وكـان يخاف أن تفـاجأه منيته وهو فى حـال الإعراض ، فيفضى إلى الشـقاء الدائم وألم الحجاب ، فساءه ذلك وأعياه الدواء . . . .) .

وهذه الفقرة العجيبة تذكّر بالأزمة الثانية التى ذكرها أبو حامد الغزالى فى (المنقذ) ، عندما انفتـح عليه باب عظيم من (الخوف) أن يلقى الله وليس لديه عمل ينقذه من النار ، ويدخله الجنة ، واستعـرض أعماله فوجدها كلها تفتقر إلى النية الخالصة فى التوجه إلى الله .هنا مرض أبو حامد ولزم الفراش وأعياه الدواء ، ولم ينـفعه الأطباء ؛ لأن علّته لم تكن علّة بـدنية وإنما كانت

أزمة روحية .

وهنا رأى (حى بن يقظان) أن أفعاله لا تخرج من ثلاثة أنواع :

(١) أعمال يتشبه بها بالحيوان غير الناطق .

(٢) وأعمال يتشبه بها بالأجسام السماوية ؛ لأن هذه الأجسام السماوية ذوات عند ابن طفيل كما هو الحال عند الفارابى وابن رشد ومعظم الإسلاميين، الذين يرى بعضها أنها من ملائكة الرحمن .

(٣) أعمال يتشبه بها (بواجب الوجود) .

ورأى (حى بن يقظان) أن التشبه الذى يحقق له ما يصبو إليه من دوام المشاهدة لله هو التشبه الثالث : (وأما التشبه الثالث ، فتحصل به المشاهدة الصرفة ، والاستغراق المحض ، الذى لا التفات فيه ، بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود ، والذى يشاهد هذه المشاهدة وقد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت . كذلك سائر الذوات ، كثيرة كانت أو قليلة ، إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود جلّ وتعالى وعز . . .) (٢٤) .

وهذا هو مقام الشهود الذى تحدث عنه الغزالى وأخبر أنه قد بلغه فى فترة العزلة والانقطاع الشهيرة فى صحراء الشام :

فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وهذه هى وحدة الشهود التى بلغها أبو حامد وبها نال السعادة والمقام الرفيع . وهى تختلف عن وحدة الوجود التى قال بها غيره من الصوفية الشاطحين ، من أمثال الحلاج وأبى اليزيد البسطامى ومحيى الدين بن العربى والسهروردى المقتول .

خاتمة القصة :

فى الفصول الختامية لهذه القصة الرائعة ، يتكلم ابن طفيل ، ويعبر عن آرائه الناضجة التى لا يمكن نسبتها إلا إليه شخصياً ، وإن أمكن أن نقول : إنه هنا ــ مثلا ــ يوافق ابن رشد وعقلانيته المنطقية الصارمة ، أو أنه يوافق الشيخ الرئيس ، أو الغزالى فيما ذهبا إليه من اعتماد على الإدراك القدسى

النبوى ، مرتبة عليا ، تفوق الإدراك الفكرى والعقلى المنطقى الذى يقوم على مقولات العـقل المحددة . ومهمـا يكن من أمر اقتبـاس ابن طفيل من هنا أو هنالك ، إلا أنه فى هذه الفصول الأخيرة يعبـر عن فلسفته الخاصة وإن كانت أقرب ـ فى مرحلتها الناضجة ـ من السينوية والغزالية ، منها إلى الرشدية .

فهو حـريص أن يوضح فلسفة وحدة الشهـود التى وصل إليها (حى بن يقظان) عندمـا وصل إلى مقـام الصديقين (أولى الصـدق) : فمـقام أولى الصدق هذا هو العالم الإلهـى ، المغاير للعالم المحسوس ،والعـالم المحسوس هو المجال الذى يعمل فيه العقل المنطقى العادى حيث (الانفصال والاتصال، والتحيز والمغايرة ،والاتفاق والاختلاف) أى العالم الذى تنطبق عليه مقولات أرسطو ومقولات كانط وهذا معنى قـولنا : إنه العالم الذى هو المجال للعقل المنطقى الاستـدلالى العادى ، والذى يشاهد العـالم الإلهى لابد له من تجاوز هذه المرتبة من الإدراك العقلى العـادى إلى مرتبة الإدراك النورانى الإلهامى . وهذا معنى قـول (حى بن يقظان) : (حتى انخلعت عن غريزة العـقلاء ، واطرحت حكم المعقول) (٢٥) .

وابن طفيل يقف هنا ليـشرح هذه النقطة الهامة ، حـتى لا يختلط الأمر على بعض الناس ، فـيظنون أنها إدانة للعـقل من حيث هو عـقل يمثل الملكة الناطقـة عند الإنسـان : إنما المقـصـود هو التنويه بمرتبـة أعلى للإدراك تتـاح لأولئك النفر من الذين يرتقون إلى مقام الصـديقين ، متجاوزين العقل ، إلا أنهم لا يناقضونه أو يعارضونه أو يقللون من شأنه ، وهذا الإدراك المتجاوز لا يعمل بواسطة التصنيف أو الاستدلال الاستقرائى أو حتى الاستنباطى ، ولكنه يعمل بواسطة الإدراك الكلى ، الإدراك الحدسـى النورانى الذى يرى فيه الكل وينكشف الكل ، مثلما يرى الكل من ارتقى إلى قـمة الجبل فيرى الوادى كله دفعة واحدة ، كذلك فالـذى يرتقى إلى مقام (أولى الصدق) فإنهم ينظرون بنظر غير النظر الاسـتقرائى الذى يعمل بواسطة (القوة الناطقـة التى تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة ، وتقتنص المعنى الكلى) (٢٦) .

أما الإدراك المتجاوز الذى يفوز به من يتصل بالعالم الإلهى المفارق للعالم المحسوس ، فـإنهم ينظرون بنمط آخر غيـر النمط الاستدلالى الاستـقرائى ،

الذى يوافق النظر فى العالم المحسوس : (والعقلاء الذين يعنيهم ، هم ينظرون بهذا المنظر (الاستقرائى) [٢٧] ، والنمط الذى كلامنا فيه فوق هذا كله ، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها ، وليرجع إلى فريقه الذين يعلمون ظاهراً عن الحياة الدنيا [٢٨] ، وهم عن الآخرة هم غافلون) .

فالإدراك الذى يستصحبه ابن طفيل عندما يتجاوز أولئك العقلانيين الرشديين هو هذا النمط من الإدراك الذى يتجاوز العالم المحسوس ، وكذلك يتجاوز أيضاً معقولات العقل الاستدلالى الاستقرائى الذى ينتقل من الجزئيات إلى الكليات ، خطوة خطوة ، ولا يعمل إلا فى العالم المحسوس ، حيث الجزئيات من موجودات العيان . أما هذا النمط الجديد المتجاوز من النظر ، فهو مما يتناسب والعالم الإلهى ، حيث لا اتصال ولا انفصال ، ولا كثرة ولا وحدة ، ولا اتفاق ولا اختلاف ، ولا تحيّز ولا مغايرة ، وحيث تعجز اللغة العادية عن التعبير وعن الكشف عن الحقيقة ؛ لأن هذه الألفاظ إنما وضعت أساساً للتعبير عن عالم الحواس . أما العالم الإلهى فلا يعرف مشافهة وإنما يعرف فقط مكافحة (فمن رأى فقد عرف ومن شاهد فقد أدرك ، ومن ذهب إلى هنالك فقد وقف على الحقيقة المطلقة ، ولا يتسنى لأحد الاتصال بهذا العالم الإلهى (إلا بالاستغراق المحض والفناء التام) [٢٩] عن العالم المحسوس وحتى عن الذات العارفة) .

إن الفقرة الحاسمة التى تعبر عن نهاية المعراج المعرفى عند ابن طفيل — فى رأيى — هى الفقرة التالية والتى وصل فيها (حى بن يقظان) إلى وحدة الشهود ، والتى يخطؤها كثير من السالكين ، فيظنون أنها الفناء والحلول فى الذات الإلهية ، أو أنها وحدة الوجود وأن يصير العالم الله وأن يصير الله العالم : (ومازال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق ، حتى تأتى له ذلك :

— وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما .

— وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد ، والتى هى الذوات العارفة بالموجود الحق .

ـ وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات .

ـ وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباءً منثوراً .

ـ ولم يبق إلا الواحد الحق ، الموجود الثابت الوجود (٣٠) .

ـ وهو يقول بقوله،الذى ليس معنى زائداً على ذاته : ﴿ **لمن الملك اليوم لله الواحد القهار** ﴾ ففهم كلامه وسمع نداءه ، ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم ، واستغرق فى حالته هذه ، وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) (٣١) .

إذا أعطيت هذه الفقرة ، منزوعة من سياقها ، ومن دون إعلام بمن كتبها وسئل من هو المؤلف ، فإن المرء لا يتردد أن يقول : إن المؤلف هو أبو حامد الغزالى ، فالأفكار هى الأفكار والأسلوب هو الأسلوب ، والمنهجية هى المنهجية ، والنتائج هى النتائج :

(١) فالوصول إلى مشاهدة الحق أمر ممكن لكل إنسان يسلك ذات الطريق (المطروق الذى لا يزدحم بكثرة السائلين) .

(٢) وعند الوصول إلى ذلك المقام تحقق وحدة الشهود ، وليست وحدة الوجود أو الحلول أو الاتصال أو الفناء الحقيقى فى الذات الإلهية (لأن هذه الذات متجاوزة للعالم : ﴿ **ليس كمثله شىء** ﴾) .

(٣) وحالة السكر أو الغيبوبة أمر لازم لهذا المقام ، بحيث يغيب الإنسان عن العالم ككل وكذلك يغيب عن ذاته .

(٤) وبسبب هذا السكر ، فإن كثيراً من المتصوفة ، الذين وصلوا إلى هذا المقام (الواصلون) قد غلطوا عندما ظنوا أن وحدة الشهود هى وحدة الوجود أو الحلول فى الذات الإلهية ، وكذلك قال الحلاج : (ما فى الجبة إلا الله) ، وقال (أنا الحق) ، وقال البسطامى : (سبحانى سبحانى ما أعظم شأنى) .

(٥) إن حالة الشهود تلك لا تنقل مشافهة لأحد لم يذقها (فمن ذاق عرف ومن لم يذق لم يعرف) ، كذلك فهى لا تشاهد أو تتصور إلا مكافحة ؛ لأن اللغة العادية تسلك طريق المنطق العقلى العادى

الذى يستخدم المقولات الأرسطية العشرة أو الكانطية الاثنى عشر ، وتستخدم عمليات التصنيف والتعريف والتحليل والتركيب . ولكن المشاهدة هى رؤيا مباشرة بعين القلب وسمع القلب وبصر العقل .

ـ ألم يقل الغزالى كما قال ابن طفيل فى نهاية تلك الفقرة الحاسمة أعلاه: (وشاهد مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) ؟!

ـ كذلك ألم يقل الغزالى :

فكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وهذا يقود إلى طبيعة لغة الإدراك فى هذا الطور الإلهامى وأنها كثيراً ما تلجأ إلى الرمزية لإضفاء معانٍ جديدة لا تعبر عنها الألفاظ العادية .

فأحوال المشاهدة إذن ليست من هذا العالم فهى من عالم آخر ، ولذلك فهى مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ؛ لأن حتى الخيال إنما هو تأليف حر مبتدع ، ولكنه فى النهاية مأخوذ من مفردات وجزئيات هذا العالم .

ولذلك ، فإن ابن طفيل يقول :إنه من رام التعبير التام والكامل عن ذلك العالم الإلهى المتجاوز مستخدماً اللغة العادية ، فإنه إنما يروم المحال : (ومن رام التعبير عن تلك الحال ، فقد رام مستحيلاً ، وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان من حيث هى ألوان . . .) (٣٢) .(إذن فلا سبيل إلى التحقيق بما فى ذلك المقام إلا بالوصول إليه) (٣٣) .

إن هذه العقيدة التى ترى أن العالم الإلهى لا يوصف ، وبالتالى لا ينقل وصفه مشافهة لمن لم يشاهده ، وأن الطريق الوحيد لمعرفته هى المشاهدة المباشرة بالذوق وبالقلب وبالتجريب الصوفى ، وبالارتياض العنيف ، واتباع منهجية فوق العادة تلائم الإدراك الإلهامى ، وتسمو على عقلانية المنطق العادية ، هذه العقيدة وهذه القناعة ، هى التى حملت الغزالى للخروج من بيته ومجده والعكوف وحيداً منقطع الصلة بالأهل والولد والمال . . وسائر المتواضعات العادية فى حياة الناس ، حتى يتسنى له مشاهدة الحق عز وجل .

إذن هى الأطروحة الغزالية المعروفة : أنه من رام الوصول ، فعليه التزام العزلة والانقطاع عن الناس ، وعن الدنيا وما تحفل به ، والاتجاه إلى الله بكنه الهمة والإعراض عما سواه ، وتخلية القلب كلية عما سواه ، وتحليته بذكر الله الدائم ، حتى يصير مجلواً كالمرآة الصقلية .

وابن طفيل إذن يعكس هذه الأطروحة الغزالية بكاملها وهو بذلك يكمل تطوره الفلسفى والروحى ، وأيضاً يكمل معراجه المعرفى ، الذى هو أمر صعب ويتطلب نفوساً ذات استعداد خاص ، وذوات فطرة فائقة وعقولاً مشتعلة . ولكنه بالرغم من ذلك طريق جمهورى ، وموضوعى وليس هو منهجية صوفية خصوصية ، تنتهى إلى ذاتية هلامية غامضة . فكل من كان من أهل هذا الاستعداد وهذه الفطرة الفائقة والعقول المشتعلة ، يستطيع أن يسلك هذا الطريق ،ويصل ـ بإذن الله وحوله ـ إلى المشاهدة التى لا توصف ولا تنقل باللغة العادية بصورة كاملة ومن دون تعريضها إلى الضياع أو التشويه. وابن طفيل ـ وحتى الغزالى قبله ـ لم يكونا أول من اكتشف أن بعض أحوال المشاهدة الروحية هى أمور لا يمكن وصفها باللغة المنطقية العادية التى تستخدم المقولات المنطقية العادية ، فهى غير قابلة للوصف أو التعبير (Ineffable) . ومن هنا لابد من اللجوء إلى الرمز ، وليس هنالك بديل عن هذا الترميز للتعبير بعض الشىء عن تلك المعانى التى لا تحتملها اللغة احتمالاً كاملاً ، ولكن العقل المتجاوز أو قل المنطق المتجاوز يدركها بعض الإدراك ، ولذلك جاء بعض آى الذكر الحكيم متشابهاً ، وجاءت فيه رموز وإشارات كثيرة : منها : الحروف فى أوائل السور ، ومنها : الأمثال ومنها : القصص الرامزة ، ومنها : المعانى الباطنة أو العلم اللدنى ، كما أسماه الغزالى ـ تجنباً للمصطلح (الباطنى) لما لهذا المصطلح من ظلال باطلة ومنحرفة عند فرق الباطنية الذى أوقف جزءاً كبيراً من عمره لمناهضتهم ومحاربة باطلهم وكشف فضائحهم .

مهما يكن من شىء ، فلقد ذهب جمهور الخلف ، منذ أبى الحسن الأشعرى ، إلى جواز تأويل متشابه القرآن الكريم . ولكنهم وضعوا الضوابط لكى لا يكون هذا التأويل ثغرة يدخل منها ﴿ **الذين فى قلوبهم زيغ** ﴾ وهم الذين يتبعون﴿ **ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله** ﴾ .

وعندما جاء الغزالى ، وضع قانون (التأويل). أما فى الأندلس ـ وبالرغم من قيام الظاهرية على يد ابن حزم ـ فقد جوز أبو الوليد ابن رشد تأويل متشابه القرآن الكريم ، ولكنه عموماً حرم هذا التأويل على العامة ، كما فعل الغزالى قبله فيما يتعلق بعلم الكلام ، إذ أنه حرمه على العوام وألجمهم من الخوض فى مسائله . وكذلك فعل ابن رشد إذ أنه حرم تأويل القرآن إلا للراسخين فى العلم . وعموماً فلقد تبع ابن رشد خطى الإمام الغزالى فى وضع ضوابط صارمة لتأويل القرآن الكريم ، ما تشابه منه ، حتى لا يأتى ذلك التأويل متجاوزاً لحدود الموضوعية ومقاصد الكتاب الحكيم الكلية ، وحتى لا يتجاوز فقه اللغة العربية التى هى من أهم الضوابط فى تأويل القرآن الكريم ، إذ جاء هذا الكتاب الحكيم المجيد المعجز ـ حسب قانون اللغة العربية ـ ووصف نفسه بأنه :

ـ حكماً عربياً .

ـ وأنه ﴿ **كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون** ﴾ .

ـ ﴿ **وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها** ﴾ .

ـ ﴿ **حم .والكتاب المبين . إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون** ﴾ .

ولقد دافع أبو الوليد ابن رشد عن مشروعية التأويل ، حسب الضوابط التى وضعها والتى أشرنا إليها ، دافع عن ذلك دفاعاً حسناً ، فى كتبه الإسلامية (فصل المقال،والكشف عن مناهج الأدلة) أمام الاتجاه الظاهرى ، كما أسس قواعده ابن حزم الظاهرى (٣٤) ، فى تلك الجزيرة الأندلسية ، إذ ذهب ابن حزم إلى القول بأن القرآن لم يترك شيئاً يحتاج إلى تأويل بالرأى فإن القرآن إنما يفسر بالقرآن :

ـ ﴿ **ما فرطنا فى الكتاب من شىء** ﴾.

ـ ﴿ **وما كان ربك نسياً** ﴾ .

وكذلك ذهب ابن حزم إلى تضييق الحدود إلى أبعد مدى أمام (التعليل والقياس) والرأى والمصالح المرسلة ، والذرائع التى قال بها إمام دار الهجرة، مالك بن أنس . ولم تجد اعتراضات شيخ أئمة المالكية فى تلك الجزيرة

أبى الوليد الباجى (٣٥) . والذى كان معاصراً ومناظراً لابن حزم . لم تجد اعتراضات الباجى فى الحد من ظاهرية ابن حزم . ولكن أبا الوليد ابن رشد، والذى كان هو الآخر مالكى المذهب ، قد عارض الظاهرية بتجويزه لتأويل القرآن وفق مجموعة الضوابط التى وضعها . ولقد سار ابن طفيل فى هذا المسار فجوز هو الآخر تأويل القرآن الكريم ضمنياً عندما أقر أن للشرع ظاهر وباطن ، وأن باطن الشرع إنما يدرك بالفكرة وملازمتها ، وبالارتياض الصوفى القلبى ، وبالفطرة الفائقة المشتعلة ، وبالإدراك الإلهامى الذى يؤدى إلى مشاهدة الحق ــ عز وجل ــ وسماع الصوت الإلهى ، بلا كلام ولا لغة بشرية وإنما بلغة الروح والذات العارفة الواصلة التى ترتقى فى معراج المعرفة فتصل إلى مقام (أولى الصدق) . ومن أجل تجويز التأويل ، فسر أبو الوليد ابن رشد آية المحكم والمتشابه (آية رقم ٧ من سورة آل عمران) بحيث لا يكون هنالك وقف لازم بعد اسم الجلالة فى الآية ، بل تتصل القراءة .

﴿ ... وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم ... ﴾

وخلاصة ما سبق أن الجدل الصاعد ، فى المعراج المعرفى ، عند ابن طفيل ينتهى بمشاهدة الحق عز وجل بلا كيف ولا هيئة ، وتلازمه وتصاحبه حالة سكر يغيب فيها المشاهد عن ذاته وعن كل شىء إلا المولى عز وجل . وهذه هى وحدة الشهود وليست وحدة الوجود وإن كان بعض الواصلين قد ظنوها وحدة الوجود والحلول والاتحاد بالحق ، وهى فى الواقع ليست كذلك، وإن كانت فى حالة السكر لا تفترق هذه الوحدة الشهودية من الوحدة الوجودية .

ولكن سرعان ما يعود الواصل إلى وعيه ، وينفصل عن تلك الحالة ، ويبدأ جدله النازل نحو عالم الحواس مرة ثانية ، إلا ويعلم أن له ذات مفارقة عن ذات الحق عز وجل ، كذلك فهو فى جدله النازل يتعرف على الذوات العليا البريئة تماماً من المادة :

ــ ذات الفلك الأعلى .

ــ وذوات أفلاك الكواكب السيارة : عطارد ، زحل ، المشترى ، المريخ،

الزهرة ، . . . الخ ، القمر وهو الفلك الذى يليه عالم الكون والفساد .

فأما الفلك الأعلى : (فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التى شاهدها قبلها ولا هى سواها . ولهذه الذات سبعون ألف وجه، فى كل وجه سبعون ألف فم ، فى كل فم سبعون ألف لسان يسبح بها ذات الواحد الحق) .

ولا شك أن ابن طفيل قد استفاد فكرة الجدل الصاعد والجدل النازل من أفلاطون (فى أسطورة الكهف ، الواردة فى كتاب « الجمهورية ») ولربما استفادها أيضاً من تاسوعات أفلوطين ، خاصة التاسوعات الخامسة والسادسة(٣٧) ، ويتجه كتاب (حى بن يقظان) بعد مرحلة الجدل النازل ــ والذى يؤرخ نهاية الطور السابع والأخير فى التطور العقلى (لحى بن يقظان) ــ إلى مرحلة جديدة هى مرحلة اللقاء مع أسال ، الذى هو رمز للشريعة أو للحكمة المأخوذة من الشرائع المنزلة . وفى هذا الطور تظهر أفكار ابن رشد وغيره من الفلاسفة المسلمين فى حتمية الوفاق النهائى بين الشرع والحكمة الفلسفية. فأسال يأتى من جزيرة مجاورة إلى جزيرة (الواق الواق) حيث (حى بن يقظان) بعد أن يئس من استجابة سكان جزيرته إلى الحكمة الإلهية التى جاء بها الأنبياء ، فيأتى إلى الجزيرة النائية ، طلباً فى العزلة والانقطاع للعبادة ، وطمعاً فى السلام والسعادة التى لا تطلب بغير المشاهدة لذات الحق والفناء والتلاشى عما سواها . وعندما يحل بالجزيرة ينصرف إلى الارتياض العنيف ، والعبادة الدائمة ، والتقليل من تناول الطعام ، والنوم ، ودوام الفكرة فى الذات العليا . وكان (حى بن يقظان) يمر بنفس الطور ، فلا يخرج من مغارته إلا مرة واحدة كل أسبوع لتناول الشىء القليل من الطعام الذى يسد به خلة الجوع فقط ، ويتفق لهما اللقاء الأول وكان مثيراً حقاً ، وبعد وحشة أولية يأنس كل منهما بصاحبه ويتعلم (حى بن يقظان) اللغة والكلام من أسال ، ويتعلم أسال الحكمة المشرقية من (حى بن يقظان) ويكتشفا أن أصول الشريعة وأصول الحكمة المشرقية هى أصول واحدة .

وأن الحكمة الشرعية جاءت بها الأنبياء والمرسلون ، وأما الحكمة المشرقية فقد كانت نتيجة الارتياض والذوق والمشاهدة لذات الحق ـ عز وجلّ ـ

والتلاشى والفناء عن كل ما عداها .

ويحكى كل واحد للآخر عن همومه ويصبح أسال سالكا وتلميذاً (لحى ابن يقظان) بعد أن تعلم منه أصول الحكمة المشرقية ، وهى الحق الصراح الذى لا جمجمة فيه ولا رمز ولا تمثيل ، ولكنه البرهان اليقينى المؤسس على المشاهدة الباطنة المباشرة . ويظهر جلياً هنا تأثير الشيخ الرئيس فى تأسيسه اليقين الحدسى الصوفى على المشاهدة الاستبطانية المباشرة ، ولكن الرأى الذى يضع الحكمة المشرقية فوق الحكمة الشرعية رأى خطير . وينسبه بعضهم إلى الفارابى ، كما ينسب إلى غيره من فلاسفة الإسلام .

ويطلب أسال من (حى بن يقظان) الذهاب معه إلى جزيرته ؛ طمعاً فى هداية أهلها بواسطة الحكمة المشرقية التى برع فيها (حى بن يقظان) ، ويذهب الرجلان إلى الجزيرة وعبثاً يحاولان هداية أهلها بواسطة الحكمة المشرقية ، ويفشلان فى النهاية فى هذه المهمة ؛ لأن أهل الجزيرة ـ وحتى أولو الرأى فيها ـ منغمسون فى ملذات العالم المحسوس من تفنن فى أنواع المأكولات والمشروبات ،وبالتالى لا يستطيعون الصعود (إلى يفاع الاستبصار)، وكان على رأس أهل الجزيرة تلك المحجوبون عن يفاع الاستبصار بانغماسهم فى ملذات الحياة الدنيا ومتاعها (سلامان) وكان على عكس (أسال) يرى ضرورة لزوم الجماعة ويقول بتحريم العزلة . وما إن أخذ (حى بن يقظان) يترقى قليلاً فى مدارج الحكمة المشرقية ، وما اشتملت عليه من أسرار باطنية خفية ، إلا وقد نفر منه أهل الجزيرة وعلى رأسهم (سلامان) وجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم مما يأتى به (مع أنهم كانوا محبين للخير ، راغبين فى الحق ، إلا أنهم لنقص فطرتهم ،كانوا لا يطلبون الحق من طريقه، ولا يأخذونه بجهة تحقيقه) (٣٩) .

وهنا تبرز مرة أخرى آراء ابن رشد أن الطريقة المثلى لخطاب عامة الناس هى طريقة الأدلة الحسية وطريقة الأمثال ، وهى ما وردت به الشرائع السماوية ووردت به الشريعة ، أما الحكمة المشرقية فلا يطيقها عامة الناس ولا حتى أكثر خاصتهم ، إنما يطيقها فقط خاصة الخواص ، من ذوى الفطرة الفائقة والفكر المتوقد المشتعل : (بان له وتحقق على القطع ، أن مخاطبتهم بطريق

المكاشفة لا تمكن ، وأن تكليفهم من العمل فوق ذلك القدر لا يتفق)[٤٠] .

أما عامة الناس ، فإنهم لا يطيقون الأدلة البرهانية ، كما أوضح ذلك ابن رشد فى (فصل المقال) وفى (الكشف عن مناهج الأدلة) ، فإن أحسن السبل والمناهج فى مخاطبة العامة هى السبل الشرعية ، ولا شك أن فى كلام ابن رشد ــ ربما من حيث لم يشعر ــ نيلٌ من مناهج الكتب السماوية ، فإن هذه الكتب تخاطب الخاصة كما تخاطب العامة ، وليس صحيحاً أنها تخلو تماماً من الأدلة البرهانية ، وليست هذه الأدلة هى حكر للفلاسفة ، مهما يكن من شىء ، فإن ابن طفيل يتأثر هنا بابن رشد ، وينزلق فى القول أن خطاب الدين إنما يصلح للعامة وأن هؤلاء العوام جلهم لا يفكرون ولا يطيقون الفكر ؛ ولذلك فإنهم لا يطيقون الفلسفة ؛ لأنها فكر محض :

(فلما فهم أحوال الناس ، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق ، علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ، ووردت به الشريعة ولا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه ، فلكل عمل حال ، وكل ميسر لما خلق له) .

ويخلص ابن طفيل ــ فيما يتعلق بالفلاسفة عموماً والحكمة المشرقية خاصة ــ إلى نفس النتيجة التى توصل إليها الغزالى فيما يتعلق بعلم الكلام : أنها لا تصلح إلا لخاصة الخاصة ، ولا يجوز البوح بها إلا لأهلها من الذين يتميّزون بفطرة فائقة ، وذهن صافٍ متقد وفكر مستنير مشتعل ــ وقليل ما هم ــ أما الأغلبية الساحقة من العوام ، وحتى أغلبية الخاصة من الذين ألهاهم التكاثر فى الأموال والأولاد ، فهؤلاء لا ينتفعون بالحكمة ولا يستفيدون من تدريس الفلسفة لهم وكشف أسرارها لهم . وكل ميسر لما خلق له ﴿ **سنة الله التى قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً** ﴾ .

ومما يزيد من أهمية هذه النتيجة ، ويؤكدها تأكيداً كبيراً يجعلها على قدر كبير من القطع أن ابن طفيل رددها أكثر من مرة فى الثلاثة أو الأربعة صفحات الأخيرة من كتابه (حى بن يقظان) مما يوحى بقوة أنه أراد عن قصد وإصرار أن يجعلها الرسالة الختامية والمقطع الأخير فى سيمفونيته الخالدة (حى بن يقظان) .

يقول ابن طفيل فى الصفحات الختامية :

(فانصرف إلى سلامان وأصحابه ، واعتذر عما تكلم به معهم ، وتبرأ إليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم ، واهتدى بمثل هديهم ، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم ، والإيمان بالمتشابهات والتسليم بها والإعراض عن البدع ، والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الأمور ، وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة ، والإقبال على الدنيا ، وحذرهم عنه غاية التحذير .

وعلم هو وصاحبه (أسال) أن هذه الطائفة المريدة القاصرة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق ، وأنها إن رجعت عنه إلى يفاع الاستبصار اختل ما هى عليه ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء ، وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها . وإن هى دامت على ما هى عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالأمن ، وكانت من أصحاب اليمين ، **﴿ والسابقون السابقون . أولئك المقربون ﴾**) (٤٣) .

إن هذه الفقرة الأخيرة تحتمل قراءتين :

القراءة الأولى :

هى أن يقال : إن ابن طفيل يريد أن يقول : إنه بالرغم من أن الفلسفة والشريعة متوافقان فى نهاية الطريق ــ بل وأنهما طريقان إلى حقيقة واحدة ــ إلا أن الفلسفة لا تناسب ولا يستفيد منها إلا خاصة الخاصة ، وأنه لذلك من الحكمة أن تحجب الفلسفة عن العوام وعن الخاصة من الذين هم منصرفون إلى الأهواء ومتاع الحياة الدنيا ، فإنها ليست لهم وهم لا يقدرون على ممارستها . والأجدر والأحرى إذن أن تحرم عليهم وتحجب أسرارها عنهم .

أما القراءة الثانية :

هى أن يقال إن ابن طفيل يشن حملة ضمنية على المنهجية السلفية الظاهرية ــ التى لا تؤمن بالتأويل ــ وكأنه يقول : إن هذه المنهجية منهجية مبتسرة لا تروق ولا تناسب إلا من هم (بمنزلة الحيوان غير الناطق) .

فابن طفيل يقول هنا : إن تأييد السوقة والعوام من الناس للمنهجية

الظاهرية التى تسد الطريق أمام العقل فى مسائل الدين وخاصة فى فهم وتفسير النصوص الدينية ، لا يجعل من هذه المنهجية شيئاً يحوز تأييد العقل والمنطق والحقائق التى تتصل بمقاصد الدين ، وأن الحكماء من الناس من أولى الفكر والعلم (يرمز لهم هنا بـ (حى بن يقظان) ممثلاً للفلاسفة ، و(أسال) ممثلا للعلماء الراسخين فى مقاصد الدين والشريعة) لا يوافقون على هذه المنهجية الظاهرية ــ سواء أكانوا فلاسفة قد اهتدوا بالعقل المجرد ، أم كانوا علماء راسخين فى فهم الدين ومقاصده الكلية . ومهما يكن من ترجيح قراءة على أخرى من هاتين القراءتين ، فإنهما ليستا متضاربتين بالضرورة . بل من الممكن أن يكون ابن طفيل قد أراد أن يقول بكلتيهما .

نقاش وخاتمة :

بما أن ابن طفيل قد عاش بعد وفاة ابن رشد ، فإنه لذلك يعتبر ــ ربما ــ آخر فيلسوف إسلامى من الطبقة الأولى الممتازة . ولا شك أن ابن خلدون اتجه اتجاهاً جديداً نحو الفلسفة الاجتماعية وكان أكثر اهتماماً بالجوانب التطبيقية فى مجال فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ خاصة . ولكن ابن طفيل استمر فى نفس الخط النظرى الخالص ، الذى ابتدأ بالكندى وانتهى بابن رشد قبل ابن طفيل ، وأنه لأمر ذى مغزى كبير ، أن يكتب ابن طفيل آراءه الفلسفية بهذه الطريقة الرامزة ، وهذا الأسلوب القصصى الدرامى ، وكأنه كان يدرك أن المجتمع العربى الإسلامى ، قد ضاق ذرعاً بصوت العقل ممثلاً فى الفلسفة والفلاسفة ، ضاق به ذرعاً فى المشرق العربى فكان اضطهاده الفلاسفة وتعرضهم للإقصاء والإهانة ، ولم ينج واحد من الفلاسفة العظماء من هذا المصير ،ابتداءً بالكندى وانتهاءً بابن سينا .وامتدت الموجة إلى المغرب العربى، فكان اضطهاد الفلاسفة وإحراق كتبهم والتنديد بهم والتشنيع عليهم، وطال هذا المصير معظم فلاسفة الأندلس . وليست نكبة أبى الوليد ابن رشد وتحقيره وإذلاله بالطرد من مجلس الخليفة أبى يوسف اليعقوب بعيدة عن ذهن ابن طفيل ، وهو يدون آراءه الفلسفية بهذه الصورة الرامزة التى اعتنى كثيراً بإخفاء آرائه الحقيقية فيها وإظهار التزامه بالشرع والمنهجية الظاهرية التى تحرم التأويل وتقلل كثيراً من مكانة العقل فى مجال الدين .

ولحسن الحظ ، فقد حفظ التاريخ لنا رائعة ابن طفيل وعمدة مؤلفاته (حى بن يقظان) ولذلك فإننا نملك آخر سجل لتطور الفلسفة العقلية الخالصة فى تلك العصور . ومن هنا جاءت وقفتنا هذه الطويلة نسبياً مع نصوص (حى بن يقظان) ولاشك أن هذا العمل الفلسفى الرائع محمل بالكثير جداً من الآراء الفلسفية ومن اتجاهات الفكر فى الإسلام ، وأرجو أن يمتد بنا العمر والصحة ـ إن شاء الله ـ فنكتب امتداداً لآراء ابن طفيل فى شكل (ابن طفيليات) حتى يتواصل ما انقطع من حبل الوصل الفكرى والوجدانى بين تلك الأجيال الرائدة العبقرية وبين هذه الأجيال المعاصرة التى تفرقت بها السبل وطاشت منها الأهداف وعميت فيها البصائر والأبصار عن يفاع الحكمة والاستبصار .

ولا أستطيع أن أختم هذه الدراسة الابتدائية ذات الطبيعة المدخلية عن ابن طفيل ، إلا بعد أن أقرر بعض ما انتهت إليه هذه الدراسة من نتائج :

أولها : أن اتجاه ابن طفيل ، بالرغم من صداقته لابن رشد وبالرغم من زمالة الرجلين وتعاصرهما ، إلا أن اتجاهات ابن طفيل فى (حى بن يقظان) تمثل انتصاراً حاسماً للخط المعرفى السينوى / الغزالى فى المغرب العربى . وبالإشارة إلى انتصاره الكاسح فى المشرق على يد الغزالى ، فإننا نستطيع أن نقرر هنا أن رأيه هذا الاتجاه السينوى / الغزالى قد اكتسح الساحة الفكرية الفلسفية على طول امتداد العالم الإسلامى من المشرق العربى ومن حاضرة الزاهرية ـ بغداد آنذاك ـ وحتى قرطبة وفاس ، آخر مركز فى جهة الغرب للحضارة الإسلامية . ولا يمكن إلا أن يقال : إن انتصار الخط الفلسفى السينوى / الغزالى وما يمثله من منهجية شمولية تبتدى بالحواس وتنتهى عند الحدس النورانى الإلهامى ، ومروراً بالعقلانية الاستقرائية الاستنباطية ليعتبر انتصاراً ـ أيضاً ـ للمذهب الجدلى الأشعرى ، الذى يدمج الوحى والعقل والحواس والإلهام كلها فى إطار معرفى شمولى واحد ، ويجعل من الحضارة الإسلامية حضارة ذات اتجاه روحى / عقلى فريد من دون تنافر أو تناقض بين العقل والشرع . فالكل من الله والجميع راجع إليه .

غير أن عمل ابن طفيل (حى بن يقظان) فى كثير من الجوانب ، عمل فلسفى قيم بلا حدود ؛ لأنه يمثل سجلاً يحتوى الكثير جداً من المعارف والفلسفات التى كانت سائدة فى المجتمع الإسلامى الكبير . وعليه فإن (حى ابن يقظان) له مكانة فريدة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية .

وهو يزخر باتجاهات فكرية وعلمية وفلسفية متعددة . ولقد قام زميلنا الأستاذ الدكتور / الزبير البشير بدراسة قيّمة جداً ورائدة لمسألة النمو العقلى عند ابن طفيل (٤٤) مقارنة بجان بياجيه عالم علم نفس النمو الفرنسى المعاصر، ولاشك أن ابن طفيل قيم ليس فقط لتاريخ تطور الفكر الإسلامى حتى القرن السادس الهجرى (الثالث عشر الميلادى) ولكنه قيم جداً لدراسة مدى التفاعل الذى حدث بين الفلسفة الإسلامية واتجاهات الفلسفة الغربية منذ ذلك التاريخ . وما يزيد من أهمية ابن طفيل ــ وكافة فلاسفة المغرب الإسلامى ــ أن أفكارهم كانت تنقل أولاً بأول إلى مراكز الثقافة والإشعاع الحضارى فى أوربا اللاتينية خاصة فرنسا (باريس) وإيطاليا وبريطانيا ، ولاشك أن ابن طفيل قد مارس تأثيراً بعيد المدى على العقل الأوربى اللاتينى، وإن قصة (حى بن يقظان) قد قرأت على نطاق واسع منذ نشرها وإلى اليوم . ولا أدل على ذلك من الترجمات الكثيرة التى حظيت بها هذه الدراسة عند المثقفين والفلاسفة الغربيين (وينقل أن ليبنز الفيلسوف الألمانى المعروف قد قرأها وأعجب بها كثيراً) .

والحقيقة أن (حى بن يقظان) لها جوانب كثيرة فى مجال الأدب والفن والثقافة العامة ، ولكن تبقى المزية الأساسية للقصة مزية فلسفية خالدة .

وثانياً : لقد أخذت أوروبا بجانب من المنهجية العلمية الشمولية ، كما طورها كل من ابن سينا والغزالى وابن طفيل ، ولكنها أخذت الجانب العقلانى التجريبى الاستقرائى الاستنباطى (وهذا هو سر إعجابهم بكل من ابن باجة وابن رشد وابن خلدون) إلا أن أوروبا وإلى اليوم لا تقبل الجانب الروحى المتمثل فى الوحى الإلهى والإلهام كجزء لا يتجزأ من المنهجية العلمية الشمولية الصارمة . أما المسلمون ، كما يمثلهم هذا الاتجاه الذى بدأ بابن سينا ونشره أبو حامد الغزالى ووجد هذا التعبير الرمزى الرائع على يد ابن طفيل

ـ الوريث الشرعى لهـذا الاتجاه ـ فإنهم يملكون اليـوم هذه المنهجية العلمـية الشـموليـة التى لا تتـخلى لا عن الوحى الإلهى ولا عن الضـوابط العلميـة الموضوعية الصـارمة . بل تدمجها جميعـا فى إطار معرفى واحد . ولا يمثل ابن رشد هذا الاتجاه إلا فى إطار محدود .

وهكذا يظل مجال المعراج العرفى ممتداً ـ فى المنهجية الإسلامية الشمولية والتى تمثل الروح الفـريدة للحضـارة الإسلاميـة الخالدة ـ حـتى يطال الفكر الإبداعى الذى يكون ثمـرة ليس فـقط للعقل الجـدلى المنطقى ، ولكنه أيضـاً ثمرة للإلهـام الإلهى وللعبقـرية الملهمة من عـالم الملأ الأعلى ، ومن رحاب الروح الخالدة .

سبحانك اللهم وبحمدك نشهـد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك ﴿**وقل رب زدنى علما**﴾ وصلى الله على سيـدنا محمد وعلى آله وأصـحابه الطيبين الطاهرين .

هوامش ومراجع

(١) لمزيد من التفاصيل عن حياة ابن طفيل انظر :

أ ــ فاروق سعد : ابن طفيل (حى بن يقظان) ــ دار الآفاق الجديدة (بيروت) ١٩٨٠ .

ب ــ دائرة المعارف الإسلامية (ابن طفيل)

جـ ــ فؤاد أفرام البستانى : دائرة المعارف . (ابن طفيل) .

د ــ وكذلك المؤلفات التالية :

ــ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العريقة .

ــ د/ عمر فروح : تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون .

ــ تبسير شيخ الأرض : ابن طفيل ، سلسلة أعلام الفكر ــ دار الشرق ــ بيروت سنة ١٩٦١ .

ــ ألبير نصرى نادر : ابن طفيل ، دار المشرق ــ بيروت .

(٢) انظر فى ذلك :

ــ ابن أبى أصيبعة (عيون الأنباء فى أخبار الأطباء) .

ــ د. محمد لطفى جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام : ابن طفيل (ص٩٨) .

(٣) عباس محمود العقاد : ابن رشد ، ص ٢٠ ، سلسلة نوابغ الفكر العربى ــ دار المعارف ، مصر (بلا تاريخ) .

(٤) عباس محمود العقاد : المصدر السابق ص ٨ .

(٥) ابن طفيل : (حى بن يقظان) ص١٣٨ : تقديم وتحقيق فاروق سعد .

(٦) ابن طفيل : (حى بن يقظان) المصدر السابق ص١٤٥ .

(٧) انظر فى ذلك ــ د/ الزبير بشير طه : (الفسلجة العصبية فى كتاب القانون فى الطب) ، المجلة العربية للطب النفسى ، العدد ٢ المجلد ١ ص١٤٢ ــ ١٥٢ .

(٨) القرآن الكريم : (الأنفال : ١٧) .

(٩) العبارة (الفطرة الفائقة) مأخوذة من أبى الوليد ابن رشد .

(١٠) وهذه الفقرة من (حى بن يقظان) لابن طفيل ، وكأنها مأخوذة نقلاً من ابن رشد فى :

(١) فصل المقال ما بين الشريعة والحكمة من اتصال أو من :

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة .

(١١) ابن طفيل : (حى بن يقظان) ص ١٧٢ .

(١٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص١٧٢ .

(١٣) يبدو هنا أن ابن طفيل لا يقبل مفهوم الزمان السرمدى المطلق ، وليس لـه تصور عن الزمان إلا الزمان النسبى / المرتبط بهذا العالم ، وهذه مسألة عجيبة ؛ لأن القرآن الكريم قد أشار إلى نسبية الزمان الكونى المرتبط بالكواكب ، كما أشار إلى زمان سرمدى مطلق هو الزمان المتعلق بوجود (الذات الإلهية) ﴿ **وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون** ﴾ .

ولذلك فإن هذا الاعتراض الذى أورده ابن طفيل ضد دليل حدوث العالم كما جاء عند الغزالى والمتكلمين يمكن أن يرد عليه .

(١٤) ابن طفيل (حى بن يقظان) تحقيق فاروق سعد ص ١٦٣ .

(١٥) ابن طفيل المصدر السابق ص ١٦٦ .

(١٦) يلاحظ هنا أن ابن طفيل يتبع ابن سينا (فى الإشارات والتنبيهات) ــ إن المشاهدات الحسية المباشرة يقينية لا يمكن الشك فيها . يقول ابن طفيل هنا : (أما هذا الجسم فهو متناه من الجهة التى تلينى والناحية

التى وقع عليهـا حس ، فهذا لا أشك لأننى أدركه ببـصرى) (حى بن يقظان) ، تحقيق فـاروق سعد ص١٦٦ ، أما أرسطو وابن رشد ، فلا يعتبران المقدمات الحسية المباشرة يقينية ولكنها احتمالية واستقرائية، والاستقراء لا يقود عندها إلى اليقين بل إلى الظن .

(١٧) ابن طفيل (حى بن يقظان) ص١٦٨ .

(١٨) ابن طفيل ــ المصدر السابق ص ١٧٠ .

(١٩) القرآن الكريم (الملك : ١٤) .

(٢٠) ابن طفيل (حى بن يقظان) تحقيق فاروق سعد ص١٧٥ .

(٢١) ابن طفيل ــ المرجع السابق ص ١٧٧ .

(٢٢) انظر فى ذلك :

(١) د/ الزبير بشير طه : (النمو العقلى بين ابن طفيل وجان بياجيه) وانظر لذلك إشاراته إلى (جان بياجيه) وهى :

(1) Piaget (1952) .

(2) Piaget, J & Inhelder, B . (1969) .

(3) Piaget (1977) .

(4) Piaget & Inhelder (1941).

(٢٣) إنما يفهم هذا من عبارة ابن طـفيل ، ص١٨١ تحقيق فاروق سعد ، يقـول ابن طفيل : (فإما أن يكون قبل ذلك ــ فى مـدة تصديقـه للبدن ــ لم يتعـرف قط بهذا الموجود واجـب الوجود ولا اتصل به ، ولا سمع عنه ،فهذا إذاً فارق البدن لا يشتاق إلى ذلك الموجـود ولا يتألم بفقده) وربما يشير ابن طفيل ــ فى هذه الفقـرة ــ إلى أهل الفترات الذين لم يبـلغهم رسالات سمـاوية ولا عرفوا الله حـق معرفتـه ، فإن مصدرهم أول إلى النسـيان . ولكن ابن طفيل يرى وجود خلود الروح إما فى الجنة للمـحسنين ،وإما فى العذاب للكافرين فى فقرات أخرى واضحة العبارة .

(٢٤) ابن طفيل (حى بن يقظان) ص١٩٢ .

(٢٥) ابن طفيل (حى بن يقظان) ص٢٠٩ .

(٢٦) ابن طفيل المصدر السابق ص ٢١٠ .

(٢٧) هذا القوس إضافة من عندى لتوضيح النص عن ابن طفيل .

(٢٨) ابن طفيل (حى بن يقظان) ص٢١٠ .

(٢٩) ابن طفيل ــ المصدر السابق ص٢١١ .

(٣٠) هنا يتبنى ابن طفـيل رأى المعتزلة فى الصفـات : أى أنها ليست شيـئاً غير الذات الإلهـية ، فكلام الله القـرآن (ليس معنى زائداً علـى ذاته) كمـا قال ابن طفـيل فى هذه الفـقرة . وهذا غـريب ؛ إذ أن ابن طفيل، فى معراجه العـرفانى قد انحاز إلى ابن سينا والغزالى وإلى الأشاعرة عـموماً ، ولكنه فى مسألة الصفـات، فلقد انحاز إلى رأى المعـتزلة وهذا يؤكد نزعـة ابن طفيل الحرة ، فى أن يأخـذ الحق وما يراه صواباً ، ولا يهـمه بعد ذلك إلى أى فرقة يـنتمى هذا الرأى . فهو مع الشـيخ الرئيس تارة،ومع الغزالى تارة ومع ابن رشد تارة أخـرى ، كذلك مع المعتـزلة فى الصفات ،ومع الأشـاعرة فى موضـوع السببيـة والعلّية ، على سبيل المثال .

(٣١) ابن طفيل : (حى بن يقظان) ص ٢٠٥ .

(٣٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص٢٠٦ .

(٣٣) ابن طفيل:المصدر السابق ص٢٠٦ .

(٣٤) ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام .
(٣٥) أبو الوليد الباجى : كتاب المنهاج فى ترتيب الحجاج ، تحقيق عبد المجيد تركى ، دار الغرب الإسلامى ١٩٨٠ ، كان ابن حزم الظاهرى ثرياً ، ينتمى إلى أعرق وأنمى الأسر العربية بالأندلس ولكن أبا الوليد سليمان بن خلف الباجى (٤٠٣ ـ ٤٧٤) كان فقيراً معدماً . ولقد دارت مناظرة فى هذا الخصوص ذكر فيها أبو الوليد أنه إنما يطلب العلم فى ظروف صعبة ويسهر بواسطة قنديل حارس السوق . وهذا دليل على ابن حزم فقد كان يسهر بمشكاة ذهبية . فرد عليه ابن حزم أن هذه الحجة عليه لا له ، إذ أنه إنما طلب العلم ليرفع به خسيسته أما ابن حزم ، فقد طلب العلم توقيراً له لا تكسباً .
(٣٦) ابن طفيل :(حى بن يقظان) ص ٢١٢ .
(٣٧) د/ محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى،أرسطو والمدارس المتأخرة (أملوطين) الدار الجامعية ـ الإسكندرية .
(٣٨) التعبير (يفاع الاستبصار) مأخوذ من الغزالى فى (مشكاة الأنوار) وهكذا يتبين أن ابن طفيل قرأ للغزالى قراءة ممتازة وأنه تأثر به أكثر من تأثره بالشيخ الرئيس ؛أو صديقه أبى الوليد ابن رشد .
(٣٩) ابن طفيل : (حى بن يقظان) ص ٢٣١ .
(٤٠) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٢٣٢ .
(٤١) ابن طفيل : المصدر السابق ص : ٢٣٣ .
(٤٢) القرآن الكريم (الفتح : ٢٣) .
(٤٣) ابن طفيل : (حى بن يقظان) ص ٢٣٤ .
(٤٤) انظر : د/ الزبير بشير طه :
النمو العقلى بين ابن طفيل وجان بياجيه ـ قبلت للنشر بمجلة كلية التربية ـ جامعة الإمارات ـ العين ، وربما تظهر الدراسة فى عام ١٩٩٢ بإذن الله ، ود/ الزبير أستاذ علم نفس النمو بجامعة الخرطوم وجامعة الإمارات العربية المتحدة .

عبد الرحمن بن خلدون

(٧٣٢ ــ ٨٠٨ هـ)

واضع فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع

عبد الرحمن بن خلدون
(٧٣٢ هـ ــ ٨٠٨ هـ)

(١) حياته وتطوره الفكري :

عبد الرحمن بن خلدون ، صاحب (المقدمة) التى بها اشتهر حتى ملأت شهرته الآفاق ، ومنها دخل التاريخ كواحد من أعظم أعلامه وأبقاهم أثراً على مر الأيام . ولم تكن (المقدمة) كتاباً منفصلاً ، ولكنها الجزء الأول من تاريخه، المشتمل على سبعة أجزاء ، وعنوانه (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر) .

ولكن (المقدمة) هى العمل الذى يمثل العطاء الرائد والإسهام الأصيل للفيلسوف العربى المسلم ، عبد الرحمن بن خلدون .

وعبد الرحمن بن خلدون ينتسب إلى الصحابى الكريم وائل بن حجر : فهو أبو (زيد) عبد الرحمن (ولى الدين) بن محمد بن محمد بن محمد ابن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون . ونسبه فى حضرموت من عرب اليمن إلى الصحابى الجليل وائل ابن حجر بن سعيد بن مسروق ، وينتهى هذا النسب إلى أعجب بن مالك بن لؤى بن قحطان .

ويذكر ابن خلدون أن الرسول ﷺ ، عندما قدم عليه وائل بن حجر هذا بسط له رداءه الشريف وأجلسه عليه وقال : « اللهم بارك فى وائل بن حجر وولده وولد ولده إلى يوم القيامه » (١) . ولقد كانت لوائل هذا صحبة خاصة مع معاوية بن أبى سفيان ، عندما بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن (حضرموت) مع وائل بن حجر لتعليمهم القرآن . ويذكر ابن خلدون أن قومة الحضارمة ، عندما نزلوا فى الجزيرة الأندلسية ، استقروا أول الأمر فى قريه (قرمونة) وأن جده المهاجر الأول خالد بن عثمان ـ المعروف بخلدون بن عثمان ـ نزل معهم فى (قرمونة) ثم ما لبث أن انتقل بأسرته إلى أشبيلية الحسناء .

وتأسس ملك آل خلدون بأشبيلية عقب الثورة التى حدثت فيها ضد

الأمير الأموى (عبد الله بن محمد عبد الرحمن ٢٧٤ ـ ٣٠٠ هـ) وكان الثوار بأشبيلية يقودهم ثلاثة رجال ، منهم كريب بن عثمان بن خلدون وهو الذى استقل بحكم أشبيلية بعد ذلك وحكمها لعدة سنوات ، ولكنه قتل فى النهاية . ولم يستطع نجم آل خلدون مرة أخرى فى حكم أشبيلية ، إلا عندما شاركوا فى موقعة (الزلاقة) بقيادة سلطان المرابطين : يوسف بن تاشفين وابن عباد أبو القاسم ـ المعتمد محمد بن المقتصد بن عباد ـ ، أكبر ملوك الطوائف . ولقد دارت المعركة بين المسيحيين وجيوش ألفونسو السادس ملك قشتالة (Castille) وانتصر فيها المسلمون نصراً مؤزراً (عام ١٠٨٣ م) .

امتد الوجود الإسلامى فى الأندلس لعدة قرون ، وإن ظل الأمر ـ فى معظم الأحيان ـ فى يد ملوك الطوائف ، وأكبرهم ابن عباد هذا ، فكان تحالفهم أولاً مع المرابطين بقيادة يوسف بن تاشفين وحلفائه، وثانياً مع أمير الموحدين الملقب بالمهدى ابن تومرت وحلفائه من آل عبد المؤمن . والمهم فى الأمر أن آل خلدون عادوا إلى السطوع مرة أخرى كوزراء ومستشارين لبنى حفص حكام أشبيلية من قبل الموحدين ، ولكن الطاغية (ملك قشتالة) تكالب على تلك الثغور الجميلة من بلاد الأندلس وتردد وتكرر غزوه لها ، فارتحل بنو خلدون من أشبيلية وملء جوانحهم الأسى والخسران ، كما عبر عن ذلك عبد الرحمن بن خلدون فى مقدمته . ونزل آل خلدون فى نواحى (سبتة) أول الأمر ، ثم التحق آل خلدون بسلطان أفريقيا الأمير أبى زكريا آل حفص ، وكانت لهم ـ آل خلدون ـ سوابق اتصال وخدمة مع هذا الأمير ، فاستقبلهم أحسن استقبال، وأحسن وفادتهم . ومكث آل خلدون فترة من الزمن فى خدمة هذا الأمير وخدمة أحفاده وخلفائه من آل حفص ، الذين استقام لهم الأمر فى معظم نواحِى إفريقية بعد هجرتهم إليها هاربين من الأندلس . وتقلد اثنان من أسلافه الحجابة والوزارة لآل حفص فى ناحية تونس .

وهكذا ولد عبد الرحمن بن خلدون بتونس فى غرة رمضان عام ٧٣٢ هـ وكان أبوه من وجهاء تونس ، مقرباً من ملوكها من آل حفص ، الذين كانوا من قبل خلفاء على عرش أشبيلية الحسناء ، من قبل الموحدين . فكان آل

خلدون آنذاك وزراءهم ومستشاريهم ، كما كان الحال فى تونس على عهد والد عبد الرحمن بن خلدون (محمد بن محمد بن محمد بن الحسن) . وتربى عبد الرحمن فى حجر والده ، حتى إذا ما يفع بدأ بقراءة وحفظ القرآن فى سن مبكرة ، كما كانت عادة المسلمين فى تعليم أبنائهم فى تلك العصور ، يبدؤون بالقرآن الكريم ويحفظونه لأطفالهم فى سن مبكرة جداً . وقرأ ابن خلدون القرآن على يد (أبى عبد الله محمد بن برّال الأنصارى) وهو أندلسى المولد ، انحدر من (جاله) من أعمال بالنسيه . وكان لماًما بالقراءات السبع ، أخذها عن شيخه أبى العباس أحمد بن العطوى :

(وبعد أن استظهرت القرآن الكريم عن حفظى ، قرأته عليه بالقراءات السبع المشهورة . إفراداً وجمعاً فى إحدى وعشرين ختمة ، ثم جمعتها فى ختمة واحدة أخرى ، ثم قرأت رواية يعقوب ختمة واحدة جمعاً بين الروايتين عنه ، وعرضت عليه - رحمه الله - قصيدة الشاطبى اللامية فى القراءات ، والرائية فى الرسم) .

هذا الاهتمام العظيم بالقرآن الكريم ، قراءته وتجويده ثم حفظه ، وهذا الإلمام العجيب بقراءاته السبع وأحكام تلاوته وطريقة رسمه هو بلا أدنى شك سبب نجاح وعبقرية أولئك الرجال من ذلك الجيل من العظماء المسلمين . وبطريقة استقرائية ، لابد لنا من الوصول إلى هذه الحقيقة الهامة ؛ لأنها هى القاسم الأعظم المشترك لرجال وعباقرة من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى والشافعى وابن حزم والباجى وابن رشد وابن طفيل وابن خلدون ، لا على سبيل الحصر . كلهم حفظ القرآن الكريم حفظاً راسخاً مطلقاً قبل إكمال العقد الأول من حياتهم - فمنهم من حفظه فى السابعة - الشافعى - ومنهم من حفظه فى الثامنة - ابن سينا والغزالى - ومنهم من حفظه فى التاسعة أو العاشرة من عمره .

وبعد حفظ القرآن ، عكف التلميذ ابن خلدون على الدراسة المجودة الراسخة لكتب الفقه المالكى ، كما كانت عادة أهل المغرب الإسلامى وأهل الأندلس وكانوا أيضاً يحفظون (الموطأ) عن ظهر قلب . ويقال : إن ابن رشد كان يحفظ الموطأ كله عن ظهر قلب ومن الكتب التى درسها درساً

مجودا يكاد يكون حفظاً واستظهاراً عن ظهر قلب الكتب التالية ، درسها على يد شيخه عبد الله محمد بن برال :

١ ـ كتاب التفسير لأحاديث (الموطأ) لابن عبد البر .

٢ ـ كتاب التمهيد على (الموطأ) لابن عبد البر أيضاً .

٣ ـ كتاب التسهيل لابن مالك .

٤ ـ مختصر ابن الخطيب فى الفقه .

ويقول ابن خلدون : إنه (لم يكملها بالحفظ) ـ يقصد الكتابين الأخيرين ـ وهذا يعنى أنه كان يحفظ (الموطأ) والكتابين الأول والثانى أعلاه. ثم يقول ابن خلدون : إنه تعلم صناعة العربية ، على يد والده وعلى أساتذة تونس ، ومعهم الشيخ أبى عبد الله محمد العربى الحصايرى وكان هذا الشيخ إمام النحويين ، وله شرح مستوف على كتاب (التسهيل) ومنهم أبو عبد الله محمد الشواش المزازى ، ومنهم أبو العباس أحمد بن القصار ، (وكان ممتعاً فى صناعة النحو وله شرح على قصيدة البردة فى مدح الجناب النبوى)،ومنهم إمام العربية والأدب بتونس أبو عبد الله محمد بن بحر ، ويقول عنه ابن خلدون : إنه كان بحراً زاخراً فى علوم اللسان . وهو الذى أشار عليه بضرورة حفظ الشعر العربى ، فحفظ على وصيته كتب الأشعار الستة والحماسة وطائفة من شعر المتنبى ، ومن أشعار كتاب الأغانى ، ويقول ابن خلدون : إنه كان يلازم مجلس هذا العالم البحر ، وكذلك كان يلازم مجلس إمام المحدثين بتونس ، شمس الدين أبى عبد الله محمد بن جابر (صاحب الرحلتين) وربما كانت هاتان الرحلتان هما رحلتين لأداء الحج وزيارة مسجد المصطفى ﷺ . وعلى يد شمس الدين هذا ـ يقول ابن خلدون ـ : إنه قرأ كتاب (مسلم) و(الموطأ) كله من أوله إلى آخره .

وخلاصة الأمر فى موضوع نشأة ابن خلدون وتعليمه ، أنه أتقن العلوم العربية والإسلامية أيما إتقان ، وأنه قد توفر له من الأساتذة والشيوخ ، ومن التوفر على الدراسة وعلى العلم ما يعز نظيره من الفرص المواتية واهتمام الوالد والمدرسين ، والرغبة الجامحة فى الإجادة التامة والتميّز والرسوخ فى العلم . وبلغ من ذلك مبلغاً عظيماً ، حتى إنه لم يبق شيخ بارز ولا أستاذ بارز متميّز فى جانب من جوانب العلم والمعرفة إلا وقرأ عليه وتلقى منه إجازة

عامة بالتخصص فى ذلك العلم وحق التدريس والإفتاء فيه . والعلوم التى تلقى فيها إجازة عامة شملت :

١ ـ القرآن الكريم ، حفظاً وتلاوة وتجويداً على القراءات السبع المشهورة وقراءات أخرى أقل شهرة .

٢ ـ علوم الحديث .

٣ ـ علوم السيرة النبوية .

٤ ـ الفقه ، خاصة على المذهب المالكى .

٥ ـ علوم العربية ، خاصة النحو والشعر والأدب والصرف والبلاغة .

٦ ـ العلوم العقلية ، تخصص فيها على يد الشيخ أبى عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلى التلمسانى . وقرأ المنطق أيضاً على يد الشيخ أبى موسى عيسى بن الإمام .

ولقد نوه ابن خلدون كثيراً بأساتذته البارزين الذين استقى منهم علومه الجمة ، محبة لهم وبراً بهم ووفاء للأيادى البيضاء التى أسدوها له . ولاشك أن فى هذا دليل ناصع على سلامة طويته وحسن أدبه وتقديره لأهمية العلم والعلماء ، وكذلك احتفى ابن خلدون كثيراً بالمراجع والكتب الدراسية التى أتقن دراستها ، وفى ذلك فرصة نادرة لنا لتقويم المناهج الدراسية التى كانت سائدة آنذاك والتى كان هؤلاء الرجال الأفذاذ من أمثال ابن خلدون ثمرة طبيعية لها . ومن أعظم الأساتذة الذين أشاد بهم ابن خلدون فى (التعريف) الأسماء التالية :

١ ـ الشيخ أبو عبد الله محمد بن نزال (أو برال فى تحقيق د/ على عبد الواحد وافى) ويبدو أن هذا الشيخ ترك فى نفس الفتى ابن خلدون أثراً تربوياً عميقاً وأنه كان يحبه ويوقره توقيراً عميقاً .

٢ ـ الشيخ أبو العباس أحمد بن القصار . ولقد وصف ابن خلدون طريقة هذا الشيخ فى التدريس بأنها « ممتعة » وأنه أوقع فى نفسه حب الشعر وأشار إليه بحفظ المعلقات وديوان الحماسة للأعلمى وشعر أبى الطيب المتنبى وشعر أبى تمام والأشعار الواردة فى كتاب الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى .

٣ ــ إمام المحدثين شمس الدين أبو عبد الله محمد بن جابر وعليه قرأ صحيح مسلم وكتاب الموطأ من أوله إلى آخره وكتب الأمهات الخمسة فى الحديث ، وأنه أجازه إجازة عامة .

٤ ــ الشيخ أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلى ـ إمام العلوم العقلية على أيامه ـ قرأ عليه المنطق وسائر علوم الفلسفة من طبيعيات وإلهيات وأخلاق.

٥ ــ وغير هؤلاء تلقى ابن خلدون العلم على يد عدد كبير من العلماء الذين كانت تعج بهم تونس ؛ لأن الخلفاء من بنى حفص كانوا يشجعونهم ويستقدمونهم ، وجاء عدد من هؤلاء من جزيرة الأندلس بعد سقوطها على يد النصارى بعد الفتح المسيحى ، الذى بدأه بدرو (أو بطرس) ملك قشتالة وأتمه فريدناند وإيزابيلا المتعصبة الحقودة .

منهاج الدراسة :

ولقد شمل المقرر الدراسى الذى أجاده ابن خلدون إجادة كاملة المقررات التالية :

١ ــ علوم القرآن الكريم وما حول القراءات العشر .

٢ ــ علوم الحديث النبوى الشريف .

٣ ــ علوم اللغة العربية من لغة ونحو وصرف وبلاغة وشعر .

٤ ــ كتاب الأغانى لأبى فرج الأصفهانى .

٥ ــ المعلقات السبع وديوان الحماسة للأعلمى وشعر حبيب أبى تمام وشعر المتنبى .

٦ ــ التسهيل فى النحو لابن مالك .

٧ ــ مدونة سحنون فى الفقه المالكى .

٨ ــ الموطأ وصحيح مسلم .

٩ ــ السيرة النبوية لابن إسحاق .

١٠ ــ ومختصرى ابن الحاجب فى الفقه وأصول الفقه .

١١ ــ مختصر ابن الخطيب (فخر الدين الرازى) وربما هذه إشارات إلى مختصر (المحصل) وهو أصلاً فى أصول الفقه .

ولاشك أن هذا المنهج منهج شامل ، لا يستطيع استيعابه إلا الأفذاذ من الرجال ، ولقد استكمل ابن خلدون علومه من خلال التجارب الحياتية الثرية الواسعة التى اكتسبها من التلاحم العميق مع شؤون المجتمع وقضاياه والإسهام فى كل ذلك بكل جهد مستطاع . لا يضر فى شىء أن يتشكك الدكتور طه حسين فى صحة ادعاءات ابن خلدون فى دراسة هذا المقرر الدراسى الطموح ، فإن طه حسين قد درج على تطبيق مبدأ الشك الديكارتى على كل فرع من فروع المعرفة فى التراث الحضارى الإسلامى : فشك أولاً فى حقيقة الشعر الجاهلى ، وخاصة المعلقات السبع أو العشر ، وكذلك شك طه حسين فى وقائع السيرة النبوية . وبالنظر إلى هذه الشكوك الخطيرة فى ميراث الأمة اللغوى والأدبى والدينى ؛ فإن شك د / طه حسين فى مدى قيام عبد الرحمن بن خلدون بدراسة كل هذه الكتب يبدو أمرا طبيعيًا عمد إليه طه حسين وفاءً بمتطلبات تطبيق منهجه الشكى على كل شىء ، أكثر من كونه قد جاء بصورة طبيعية تلقائية ، أو نتيجة لنظر طويل أو تأمل مستطيل . فطالما أن القاعدة هى أنه ينبغى أن يشك فى كل معطيات التراث العربى الإسلامى ، حتى وإن لم تكن هنالك دواع موضوعية غير متعسفة لوجود هذا الشك .

وأنه لمن التعسف الظاهر أن يدعى أحد أن ابن خلدون لم يدرس هذه الكتب الكثيرة ، أو أنه لم يدرس على أيدى هذا النفر الكريم من الأساتذة المتخصصين ؛ لأنه من العسير جداً أن يتصور أحد أن يقوم رجل فى مثل مكانة ابن خلدون وعبقريته وذكائه باختلاق أسماء وهمية من الأساتذة أو الكتب التى درسها فى فترة التحصيل . والأقرب إلى التصور والحقيقة أن يكون فعلاً قد درس على أيادى هذا العدد الهائل من الأساتذة البارزين ومن العلماء . ولقد كان اجتماع هذا العدد الكبير من العلماء فى تونس أمراً مبرراً وله تفسير علمى معروف . فلقد انهارت دولة العرب فى الأندلس وهربت الصفوة من العلماء والمثقفين والأكابر فى وجه الطغيان المسيحى

المتعصب الذى كان يدبر المذابح الجماعية لكل مسلم ولكل حر كريم ، وصادف ذلك تمكن آل حفص من عرش تونس وكانوا قبل ذلك ملوكاً على أشبيلية من قبل الموحدين ، ولقد كان من دأب الموحدين استقطاب العلماء والفلاسفة رغبة فى منافسة الفاطميين فى القاهرة وكذلك كان حلفاؤهم آل حفص فى أشبيلية.

ولا نستطيع هنا أن نحصر كل الأساتذة الذين درس عليهم ابن خلدون ولا كل المقررات التى درسها ، ولكنها كلها موجودة فى (التعريف بابن خلدون) ولها دلالة هامة على المستوى الرفيع الذى وصل إليه العلم والتعلم فى تونس فى منتصف القرن الثامن الهجرى [٤] .

وحمل عام ٧٤٩ هـ فاجعة أليمة ، وكارثة مزلزلة للفتى الهمام وهو فى ريعان الشباب ، لم يتجاوز عمره السبع عشرة سنة ، فكان الطاعون الجارف الذى أودى بحياة والديه معاً وعدد كبير من أجلّ وأحب شيوخه فى التعليم ، ولكن الدهر أبقى له شيخه الحكيم أبا عبد الله الآبلى ، الذى ظلّ يدرس عليه العلوم الفلسفية حتى عام ٧٥٢ هـ ، حيث تسلم أول عمل له كاتباً فى بلاط آل حفص بتونس . فى خدمة أبى محمد بن تامراكين وكانت مهمته هى كتابة علامة السلطان أبى إسحاق وهى (الحمد لله والشكر لله) تكتب ما بين البسملة وباقى الخطاب [٥] .

ولم يمكث ابن خلدون فى تونس طويلاً ، بعد ذلك الطاعون الجارف ، الذى طوى البساط ومن فيه ، وكان حزنه عميقاً لفقد أحد مشايخه ألا وهو أبى محمد بن عبد المؤمن الحضرمى الذى كان يدرس عليه الحديث وكتاب الموطأ والسيرة النبوية لابن إسحاق ، والذى أجازه فى الأمهات ودرس عليه كتاب ابن الصلاح فى الحديث ، وكتباً كثيرة أخرى . ويبدو أن أبا محمد عبد المؤمن الحضرمى هذا كان أستاذاً فذاً موسوعياً ذا شخصية جذابة عجيبة، وتظهر هذه الصفة الموسوعية من إلمامه الكبير بعلوم كثيرة منها الفقه المالكى والسيرة النبوية وأصول الفقه واللغة العربية وآدابها ، وذلك إلى جانب إمامته فى الحديث النبوى ، ولكن شخصيته الفذة كمعلم وكمربى هى التى جعلت له هذه الذكرى الحميمة الباقية فى نفس ابن خلدون وجعلته يحس بالشجن

والأسى لفقدانه ، بالرغم من أن هذا الفقدان كان عاماً إذ فقد فى ذلك الطاعون الجارف كل أساتذته تقريباً ماعدا أبا عبد الرحمن بن إبراهيم الآبلى ، مدرس المنطق والفلسفة . وأما الشيوخ الذين لم يأخذهم الطاعون الجارف ، فقد هجروا تونس والتحقوا بسلطان المغرب الأقصى ، أبى الحسن ، صاحب دولة بنى مرين (٦) .

ونتيجة لذلك الطاعون الجارف الذى ذهب بالأعيان والصدور وجميع المشيخة ، وذهب بأبويه الكريمين ، أصبح بقاؤه فى تونس قلقاً ، خصوصاً وقد خلت البلاد من الأحباب والمشايخ إما موتاً بالطاعون وإما هجرة إلى المغرب الأقصى ، فراراً فيما يبدو من تبدل الأحوال السياسية والعلمية بتونس ، إذ استبد بها الوزير أبو محمد بن تافراكين ، الذى لم يكن محبوباً عند العلماء ، فيما يبدو ولم تنجح الوظيفة الحكومية التى ظفر بها ابن خلدون كحاجب عند السلطان أبى إسحاق فى تهيئة سبل الحياة والأمن له فى تونس ، فشعر بوحشة عظيمة وحن إلى أساتذته الذين هاجروا إلى المغرب الأقصى ، كما حن إلى أجواء الحرية وطلاقة العيش فى تلك الربوع . فتحين الفرصة وسافر إلى المغرب الأقصى ، وبعد رحلة طويلة وشاقة ، مليئة بالحوادث والمغامرات استقر ابن خلدون فى تلمسان عند سلطانها أبى عنان الذى (أحله محل التكرمة ، ونظمه فى طبقة أشياخه ، وكان يقرأ عليه ويأخذ عنه إلى أن هلك بفاس عام ٧٥٧ هـ) (٧) .

ومن تلك السنة ـ عام ٧٥٧ هـ ـ وعلى مدى أكثر من عشرين عاماً ـ عاش ابن خلدون فترة حافلة بالنشاط ، مفعمة بالمشاركة فى الحياة العامة ، متقلداً كل الوظائف الممكنة من كاتب وحاجب إلى وزير وسفير وقاض ومفت وقائد للجيوش فى كل الممالك التى كانت تقوم وتسقط ، وكأنها مساكنٍ من ورق . كانت فترة تميّزت بالقلاقل والفتن والدسائس والمؤامرات والاضطراب العظيم فى حياة الناس وفى نظمهم السياسية والاجتماعية ، وكان الزمن صعباً متغيراً ، والحظ سيئاً والأقدار تدور ضد العرب والمسلمين، وفى صالح أعدائهم من النصارى فى شمال الجزيرة الأسبانية . وتنقل ابن خلدون بين الأندلس وممالك البربر والبدو فى أعماق الصحراء الكبرى ، كما

تنقل بين شمال أفريقيا وتونس ومصر والشام ، وزار الأرض المقدسة أكثر من مرة حاجاً ومعتمراً وزائراً لمسجد الرسول ﷺ . وكانت تتخلّل هذه التنقلات العظيمة حظوظ ترتفع وتنخفض فى حياة ابن خلدون ، فيصل إلى قمة المجد تارة ، كما يقبع فى غياهب السجون تارة أخرى . كما كانت تتخللها فترات يهدأ فيها غليان الحياة وفورانها فيخلد إلى الراحة والكتاب بيد والكاغد بيد أخرى . فقد كان ابن خلدون سليل أسرة عريقة عرفت بهذه الازدواجية الغريبة بين حب العلم وحب الرياسة . وكانت هذه الطبيعة المزدوجة تمثل أعظم سمة فى شخصية ابن خلدون ، فقد كانت حياته نهباً مقسماً بين رحى هذين القطبين : فتارة يتغلب عليه حب السلطة والمركز ، فيناور ويقاتل ويتآمر ويقود الجيوش ، وتارة يغلب عليه حب العلم وكرامة العلماء فيخلد إلى التدريس والتأليف إلا أن جاءت الفترة الحاسمة التى خاب فيها أمله نهائياً فى الرئاسات السلطانية فاعتكف فى صحراء الجزائر وفى قلعة أبى سلامة ، فى كنف أحد الرجال العباد الصالحين ، حيث قيض الله له ظروفاً غير عادية فاضت بالإلهام وبالعلم الغزير فكانت (المقدمة) الخالدة - أعظم كتاب ألفه عقل بشر فى أى زمان وأى مكان - كما قال المؤرخ البريطانى آرنولد توينبى . . . ومما يؤكد أن كتابه (المقدمة) بالذات كانت فترة إلهام عظيمة لابن خلدون ما ذكره عن ذكرياته وهى تصف الظروف النفسية والموضوعية التى صاحبت شروعه فى تأليفها : كتب ابن خلدون فى (التعريف) :

(وعرض للسلطان أبى حمو رأى فى الزواودة ، وحاجة إلى استئلافهم فاستدعانى وكلفنى السفارة إليهم فى هذا الغرض ، فاستوحشت منه ونكرته على نفسى لما آثرته من التخلى والانقطاع وأجبته إلى ذلك ظاهراً ، وخرجت مسافراً من تلمسان حتى انتهيت إلى البطحاء فعدلت ذات اليمين إلى منداس ولحقت بأحياء أولاد عريف قبلة جبل كزول فلقونى بالتحف والكرامة، وأقمت بينهم أياماً حتى بعثوا فى أهلى وولدى بتلمسان وأحسنوا العذر إلى السلطان عنى فى العجز عن قضاء خدمته وأنزلونى بأهلى فى قلعة

أولاد سلامة ، من بلاد بنى تـوجين التى صـارت لهم من إقطـاع السلطان فأقمت بها أربعة أعوام متـخلياً عن الشواغل وشرعت فى تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها وأكملت المقدمة على ذلك النحو الغريب الذى اهتديت إليه فى تلك الخلوة ، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعانى على الفكر حتى امتخضت زبدتها وألفت نتائجها وكانت بعد ذلك الفيئة إلى تونس . . . .) [٨] .

ويصف ابن خلدون قصـر أبى بكر بن عريف الذى كان يقيم مـعه داخل قلعة أولاد سلامة ، بأنه (كان من أحفل المسـاكن وأوفقها ، ثم طال مقامى هنالك وأنا مستوحش مـن دولة المغرب وتلمسان) [٩] وهكذا طاب المقام فى بطحاء أولاد عريف بمنداس وعـلى قمم جبل (كزول) الذى كانوا يحـتمون به فى بلاد بنى توجين ولابد أن هذه البلاد كانت بيئة صالحة تعين على الفكر والتـأمل ومن هنا سنـحت لابن خلدون أيامـاً من الصـفـاء وهدوء البـال ، وصـادف ذلك كله أن انفتح علـيه باب عظيم من الإلهـام والفكر العـبقـرى المستحدث ، وبادر ابن خلدون إلى تسجيل كل ذلك علـى مدار خمسة أشهر مـتواصلة ، فكانت هذه المقـدمة زبـدة تجاربه المليـئة بالأحـداث والصعـاب والنشاط والمؤامـرات امتخضهـا كما قال من شـآبيب الكلام والمعانى والفكر التى انهـالت عليه فى تلك الأيام العـبقـرية . تلك الشآبيب التـى كانت لا محالة فيضاً من فيض بالنسبة للتـجارب المديدة المتنوعة والقاسية المريرة أحياناً ولكنها حلوة مليئة بالمجد والمسرة أحـياناً أخرى ، مهما يكن من شىء ، فابن خلدون كتب المقـدمة من فيض الخاطـر الإلهامى أولاً : كتب مسـودتها على مدى خمسة شهور ثم أخذ ينقحهـا وينظمها ويزيد عليها ويقسمها إلى أبواب وفصـول على طول المدة التى بقـيت من حيـاته آنذاك وهى فتـرة زادت على الخمـسة وعشرين عـاماً ، ولذلك جاءت المقـدمة وكتاب (العـبر) فى نُسخ متعددة جداً تحمل آثار تلك المحاولات العديدة التى بذلها فى تنقيحها والزيادة عليها [١٠] .

وبعد أن فـرغ ابن خلدون من تأليف (المقدمـة) بالصورة الدرامـية التى وصفـها أعلاه ، ومـا أن بدأ فى تأليف تاريخه (كتـاب العبر وديوان المبـتدأ والخبر أيام العـرب والعجم والبربر) حتى أحسن ابن خلدون بالحـاجة الماسة

إلى المراجع والكتب ، التى يحتاجها المؤرخ عند مرحلة التصحيح والتنقيح والحاجة إلى الإلمام بتفاصيل الأحداث والأزمنة والتواريخ والأمكنة التى حدثت فيها تلك الأحداث . وهذه الكتب لا تتوفر إلا فى الأمصار . ومن هنا أدرك ابن خلدون حاجته إلى التصالح مع سلطان تونس آنذاك أبو العباس فكاتب أبا العباس وأخبره برغبته الرجوع إلى طاعته والمراجعة فيما كان بدر منه ، فأذن له أبو العباس ، فشد الرحال إلى تونس الخضراء (حيث قرار آبائى ومساكنهم وآثارهم وقبورهم وكان ذلك فى عام ٧٨٠ هـ) .

وبعد رحلة شاقة عبر الصحراء ، وصل ابن خلدون إلى تونس الخضراء وعند التقائه بالسلطان أبى العباس بتونس ، أنشده رائعته اللامية التى يقول فيها [١١] :

هل غير بابك للغريب مؤمل ... أو عن جنابك للأمانى معدل
هى همة بعثت إليك على النوى ... عزماً كما شحذ الحسام الصيقل
متبوأ الدنيا ومنتجع المنا ... والغيث حيث العارض المتهلل
حيث القصور الزاهرات منيفة ... تعنو لها زهر النجوم وتحفل
حيث الخيام البيض ترفع للقرى ... قد فاح فى أرجائهن المندل
حيث الحمى العز فى ساحاته ... ظل أفاءته الوشيج الذيل
حيث الرماح يكاد يورق عودها ... مما تعل من الدماء وتنهل
حيث الجياد أملن شجعان الوغى ... مما أطالوا فى المنار وأوغلوا
حيث الوجوه الغر قنعها الحيا ... والبشر فى صفحاتها يتهلل
حيث الملوك الصيد والنفر الأولى ... عز الجوار لديهم والمنزل
من شيعة المهدى بل من شيعة ... التوحيد جاء به الكتاب مفصل
شادوا على التقوى مبانى عزهم ... لله ما شادوا بذاك وفصلوا
قوم أبو حفص أب لهم وما ... أدراك والفاروق جدٌ أول

ولقد شعر ابن خلدون بعدم الأمن وأحس بالقلق فى عودته الجديدة إلى تونس ، لوجود بعض الظروف التى صاحبت عودته إليها وكدرت عليه بهجة عودته وما لاقاه من حسن الاستقبال وكرم الوفادة ، ذلكم يرجع بصورة رئيسية إلى السعايات والحسد والغيرة التى يقول : إنه شعر بها من قبل إمام الجامع الكبير بتونس وإمام الفتوى بها الشيخ / محمد بن عرفة . فقد كان هذا الشيخ هو النجم الزاهر فى سماء الفكر والفتوى والعلم ، وكان محط الأنظار وقبلة الأدب والعلم من كل مكان وذى المكانة الأولى الأثيرة عند السلطان أبى العباس آل حفيض ، ولكن كل ذلك قد تغير بمجىء ابن خلدون . فقد انصرف الناس إلى ابن خلدون وكذلك طلاب العلم وحظوة السلطان . وترك محمد بن عرفة خالى الوفاض ، وحيدا فى المرتبة الثانية بعد ابن خلدون . ومن هنا (كان فى قلبه نكتة من الغيرة من لدن اجتماعنا فى المرسى عجالة الشيوخ ، فكثيراً ما يظهر شغوفى عليه وإن كان أسن منى ، فاسودت تلك النكتة فى قلبه ولم تفارقه) (١٢) .

ولقد زاد من غيرة محمد بن عرفة على ابن خلدون ، أنه لم يترك له وجهاً عند السلطان ولا حظوة عند طلاب العلم ،فقد انثال هؤلاء على ابن خلدون ، ووجدوا عنده ضالتهم ولم تجدى وصاية محمد بن عرفة فى تنفيرهم عن ابن خلدون ، ولم يقبلوا بها بالرغم من محاولات هذا الشيخ الغيور ، فازداد حنقه ، واشتدت غيرته ، وبدأ يتآمر مع بطانة السلطان التى أثار حفيظتها تلك الحظوة التى نالها هذا العالم الزائر القادم من الصحراء الغربية ، غير أن السلطان كان معرضاً عن تلك السعايات . ولكن هذا الجو قد ترك أثره فى نفس ابن خلدون الذى كثيراً ما عانى من الدسائس والسعايات والمؤامرات ، وهكذا شأن العلماء والعباقرة والمبرزين من الناس . ولعل هذا الشعور بالقلق وعدم الأمن والرغبة فى تدعيم مركزه عند هذا السلطان من آل حفص هو الذى دفع ابن خلدون لتأليف هذه اللامية الرائعة والقيام بإلقائها بين يدى السلطان ، فكان لهذه القصيدة وقع طيب على السلطان ، فأعرض عن السعايات ضده ، وطلب منه التفرغ والانكباب لإتمام كتاب (العبر وديوان المبتدأ والخبر) ؛ وذلك لأن السلطان أبو العباس كان كغيره من حلفاء آل حفص متشوقاً إلى المعارف والأخبار ، واقتناء الفضائل ،

ولكن جماعة محمد بن عرفة ، لم تيأس من الوقيعة به ، فما زالوا بالسلطان يتحدثون عن ابن خلدون ، وما اشتهر به من دسائس ومؤامرات وحب فى تدبير الانقلابات السياسية ، حتى قرر السلطان استصحابه معه فى غزواته وعدم تركه وراءه فى تونس ، الأمر الذى نغَّص على ابن خلدون صفاء عيشه ، وفوّت عليه ما استقر عليه عزمه من التنكب عن دروب السياسة وهجرها ، والتفرغ للتأمل والتأليف والعمل للفراغ فى أقرب وقت من كتاب (العبر) .

لهذا السبب ، تحيّن ابن خلدون وجود سفينة تجارية كبيرة متوجهة إلى المشرق ، فتوسل للسلطان أبى العباس بالسماح له بقضاء فريضة الحج ، وما زال به حتى أذن له بالرحلة شرقاً قاصداً الأراضى المقدسة . فرحل عن تونس سنة ٧٨٤ هـ ، وبعد مضى أربعين ليلة فى البحر ، وصل إلى مرسى الإسكندرية يوم عيد الفطر لعشر ليال خلين من جلوس الملك الظاهر على عرش مصر ، بعد أن اغتصبه من أهله من آل قلاوون . وفى مصر سطع نجم ابن خلدون وطاب له المقام بها فقرر الإقامة فيها،وامتدت إقامته بها من ٧٨٤هـ إلى ٨٠٨ هـ ،ولم يقطع تلك الإقامة إلا برحلاته إلى الحج والعمرة وزيارة بيت المقدس وبيت لحم والخليل ـ مدينة إبراهيم عليه السلام ـ وإلا للقيام بالسفارة المشهورة عند تيمورلنك ، قائد التتر ، والتفاوض معه بشأن تسليم دمشق ، ولقد قام بتلك السفارة خير قيام ، مع ذلك القائد الشرس المتوحش . ولقد تمكن ابن خلدون بعد ذلك من العودة إلى مصر ، وإن كانت عودة مليئة بالأسى والأهوال والمغارم . فلقد تعرض ركب ابن خلدون إلى النهب والسلب والإهانة ـ عندما سلب حتى ملابسه التى كان يرتديها ـ وقبل ذلك كانت مقابلاته لتيمورلنك ، خاسرة غارمة إذ أنه ـ لكى يرضى تيمورلنك المتوحش ويأمن جانبه ـ اضطر ابن خلدون إلى الثناء عليه بما لا يستحقه ومن الإطناب فى ذلك إلى حد المبالغة وكذلك اضطر إلى الإهداء إليه مرتين ـ بدلاً من العكس ـ ففى المرة الأولى أهدى إلى تيمورلنك مصحفاً وسجادة ونسخة من البردة للبوصيرى وحلوى فاخرة ، وفى المرة الثانية أهدى إليه بغلاً ثميناً . هذا إلى جانب وصفه تيمورلنك ، بأنه (سلطان العالم ، وملك الدنيا ، وما أعتقد أنه ظهر فى الخليفة ، منذ آدم لهذا العهد مثلك ،

ولست ممن يقول فى الأمـور بالجزاف ، فإنى مـن أهل العلم (١٣) ، ولقد ادّعى ابن خلدون أنه ظل فى شوق عظيم إلى لقاء تيمورلنك ، منذ ثلاثين أو أربعين سنة ، ولقد تساءل الدكتور / على عبد الواحد وافى (١٤)عن الدافع الذى جـعل ابن خلدون يـتهـافـت أمـام هذا الغـازى الغـاشم ، والوحش الكاسر؟ ويرى على عبد الواحد وافى ، أن تفسير هذا السلوك فى جانب ابن خلدون ، ربما يكون متعلقاً بحب ابن خلدون المعروف للرئاسات السلطانية ، وأنه كان يأمل أن يوليه تيـمورلنك ، بعض الولايات ، وأنه لما خاب أمله فى ذلك استأذن تيمورلنك ، بالسفر إلـى القاهرة ، فسمح له . غير أنه يبدو أن التقـية ، هى السـبب الحقـيقى وراء هذا الإطراء الكاذب وهذه الهـدايا التى نفحه بها ؛ لأن تيمورلنك قد عـرف بالفتك وأنه كان سفاحاً ، لا يتورع عن القـتل والتنكيل لأتفه الأسـباب . ولا يـستطيع أحـد أن يلوم ابن خلدون إذا استخدم مـوارده العقلية والفنية فى التخلص الجـميل من ذلك المأزق الدموى ولا يمكن اتهـامه بـالجبن أو الخيـانة لهـذا السبب ، وهـو الذى عرف بقـوة الشكيمـة والبأس وقيـادة الجيوش وائتـلاف البدو والبربر فى شـمال إفريقـيا وإخضاعهم لسلاطين المغرب .

مهما يكن من شىء ، فإن حـياة ابن خلدون فى القاهرة التى أعجب بها أيما إعجـاب كانت حـياة حافلة بالمشـاركة العـامة فى دوائر القـضاء المالكى والفتوى والتدريس ونظارة الأوقاف وخانقـاه المتصوفة ، كما كانت تلك هى الفترة التى أكمل فيها تأليف وتنقيح كتاب (العبـر) والملحـق الهـام المعروف (بالتعريف بابن خلدون) والذى سجل فيه تاريخ حياته الحافلة .

أما عن إعجـابه بالقاهرة على أيام السلطان برقوق ، فقـد سجله بشغف فى (التعريف) :

(حضرة الدنيا ، وبستان العالم ومحشر الأمم ، ومدرج الذر من البشر وإيوان الإسلام ، وكرسى الملك ، تلوح القـصور والأواوين فى جوه وتزهر الخـوانق والمدارس بآفـاقـه ، وتضىء البـدور والكواكب من علمـائه . ثل بشاطىء بحر النيل : نهـر الجنة ومدفع مياه السماء ، يسـقيهم النهل والعلل سيحه ، ويجىء إليهم بالثـمرات ثجة . . . . ومررت فى سكك المدينة تغص

بزحام المارة وأسواقها تزخر بالنعم . .) [١٤] ، وهذه الصورة تدل على أن القاهرة كانت مدينة كوزمولوجية عظيمة جداً أشبه ما تكون بالمدن العظيمة فى عالم اليوم من أمثال لندن ونيويورك ولوس انجلوس مع اختلاف الحجم والأزمان . وأنها كانت أبعد مدى فى الحضارة والعمران من مدن المغرب الأقصى وربما حتى مدن الأندلس . كما يظهر من كلام كبير الجماعة بفاس أبى عبد الله المقرى أبى العباس . . . إدريس كبير العلماء (ببجايه) وقال عنها الفقيه الكاتب أبو القاسم البرجى أنها كانت (أوسع من كل ما يتخيل فيها أى أوسع من الخيال) .

ويذكر ابن خلدون أن السلطان الظاهر ـ سلطان المماليك ـ برقوق قد أحسن وفادته وأكرمه غاية الإكرام ؛ لأن المماليك كانوا يشجعون العلماء ويرغبون فى استقدامهم وإبقائهم لينافسوا بهم الحواضر الإسلامية الأخرى كبغداد ودمشق وبخارى وفاس وتونس وبلاد الأندلس ، ولقد كان لما لقيه من إكرام وإجلال من جانب السلطان وكذلك جماهير الشعب المصرى ، أكبر الأثر فى مواساته فى فقد أسرته ، فجلس للتدريس بالأزهر العريق ـ مدرس للفقه المالكى وأصوله ـ ثم عينه السلطان ناظراً بمدرسة (القمحية) من وقف صلاح الدين الأيوبى ، وأخيراً عينه قاضى قضاة المالكية ومناصب أخرى . ولكن من أهم المنجزات التى تمخضت عنها إقامة ابن خلدون الطويلة فى مصر الإنجازات التالية :

(١) توليه القضاء المالكى لأول مرة فى حياته .

(٢) الانخراط فى تدريس المذهب المالكى لمدة طويلة .

(٣) إتمام كتاب (العبر) والزيادة عليه وتنقيحه وكذلك إتمام وتنقيح (التعريف) وإضافة الأيام الأخيرة من حياته .

(٤) إعداد نسختين من كتاب (العبر) أهدى إحداهما إلى السلطان المملوكى برقوق ، كما أهدى النسخة الثانية إلى السلطان أبى فارس عبد العزيز أبى الحسن ، وعرفت بالنسخة الفارسية نسبة إلى السلطان فارس هذا .

(٥) اختلاطه بالمتصوفة، وتوليه خانقاه الظاهر بيبرس،ولم يعرف له قبل ذلك

صلة وثيقة مع المتصوفة .

ولقد أثار نجاح ابن خلدون وشهرته فى القاهرة غيرة المنافسين من العلماء والمشايخ ، فشنوا عليه حملات ظالمة واتهموه اتهامات باطلة وقبيحة ، ويبدو أن ابن خلدون قد وفق فى إنشاء سكن مريح على ضفاف النيل ، وتزوج من سيدة مصرية شابة ، فأغرى ذلك به الحساد والعوازل ، فدبروا له المزيد من الدسائس والمكر والاتهامات الظالمة القبيحة ، ولكن شهد لابن خلدون بالفضل والعلم والورع ، أشهر قضاة مصر وعلمائها ومنهم تلميذه المؤرخ العلامة تقى الدين المقريزى ، وكذلك شهد له بالفضل المؤرخ المصرى أبو المحاسن بن تغرى بردى [١٥] . أما الذين كانوا يناصبون ابن خلدون العداء ، نذكر منهم الحافظ ابن حجر (رفع الإصر) ومحمد بن عرفة - شيخ شيوخ تونس . وينقل الحافظ ابن حجر أشياء ملفقة على لسان ، لسان الدين الخطيب - مع العلم بأن ابن الخطيب كان صديقاً حميماً لابن خلدون وإن قامت جفوة بينهما لبعض الوقت .

ولقد توفى ابن خلدون - فجأة - بالقاهرة ودفن بها فى مقبرة الصوفية ، وذلك فى السادس والعشرين من رمضان ٨٠٨ هـ (١٦ مارس ١٤٠٦ م) عن سبعة وسبعين عاماً ، ودفن ابن خلدون فى تلك المقبرة خارج باب النصر ، فى اتجاه الريدانية - العباسية الآن . ولكن من المؤسف أن مكان قبر ابن خلدون لايعرف اليوم .

خاتمة :

وفى الختام يمكن أن نلخص حياة ابن خلدون بأنها مرت بأربع مراحل أساسية كما يلى :

المرحلة الأولى :

هى مرحلة النشأة الأولى ، قضاها كلها فى تونس الخضراء فى كنف سلاطين آل حفص وفى رعايتهم الصديقة . كانت سنوات امتدت إلى عشرين سنة مليئة بالسعادة ، إلا فى آخرها ، حيث داهم الطاعون تونس وانتزع من أسرة ابن خلدون أباه وأمه ، كما انتزع عددًا كبيراً من أساتذته

وشيوخه . فى هذه المرحلة أتم ابن خلدون تعليمه الذى كان تعليماً نموذجياً تضافرت عوامل كثيرة على جعله تعليماً متقناً ومتفوقاً ، وهو بهذه الدرجة العالية من الجودة والإتقان ، يصلح لكى يكون نموذجاً لتعليم الصبيان الموهوبين .

فمن ناحية كانت لرعاية سلطان تونس وتكفله بنفقات آل خلدون الأثر الكبير فى تفرغ والد الطفل ابن خلدون لتحصيل العلم وتدريسه وللتوفر على ذلك . مما كفل لابن خلدون مدرسة فى البيت ومدرسة خارج البيت ، متمثلة فى حلقات الدرس المتعددة التى كان يغشاها بعد الفراغ من الدروس التى كان يتلقاها على والده . ومن ناحية أخرى ، كان لتشجيع آل حفص للعلماء وتقريبهم إياهم أكبر الأثر ليس فقط فى ازدهار العلم والعلماء بتونس ، ولكن فى فتح أبواب العمل السلطانى للعلماء وفتح أبواب قصور السلاطين للعلماء والمتعلمين مما نتج عنه تقارب حسن ومحمود بين العلماء والسلاطين والتقاء دائرتى العلم والسياسة مما كان له أبعد الأثر فى رسم شخصية ابن خلدون نفسه وقيام النزعتين الموازيتين نحو السياسة والعلم فى شخصيته .

أما المرحلة الثانية :

فقد كانت مرحلة الانخراط فى العمل السياسى ، وهذه المرحلة لم تكن ممكنة فى سنه ، لولا نشوء ابن خلدون فى بلاط آل حفص ، مما هيأ له معرفة السلطان وأهله ، وهيأه فى ذات الوقت لتحمل مسؤولية سياسية قيادية فى تلك السن المبكرة من حياته . وما كان لابن خلدون أن يتخلى عن الوظيفة السياسية ، بعد أن ذاق طعمها الحلو وما يصاحبها من جاه ومال وحياة فيها الشهرة والأضواء والفاعلية ، خصوصاً ولقد كان العمل السياسى تقليداً قديماً ومزاجاً متأصلاً فى آل خلدون منذ أن أسس عميدهم مُلْكَ أشبيلية بالأندلس ، وربما كان لضياع ذلك الملك أثره فى إحياء وتشبيب نزعة السلطة وحبها عند ابن خلدون الصغير . وقضى ابن خلدون نحواً من خمسة وعشرين عاماً ، وهو يتقلب فى مناصب وزارية وسلطانية ودبلوماسية ، على طول دول المغرب وعرضها ، ولم يثنه عن تقلد تلك المناصب والسعى

إليهـا ، ما لاقـاه فى تلك السنوات من حبـس وتشرد ، بل ومقـابلة الموت وجهاً لوجه فى أكثر من مناسـبة واحدة . وبهذا ينضم ابن خلدون إلى لفيف من الفلاسفة والحكماء ، عرفـوا بحبهم الشديد للسلطة ، نذكر منهم الحكيم اليونانى أفـلاطون الإلهى وابن سينا ، ونـذكر منهم الصحـابى الجليل أبا ذر والذى أبى الرسول ﷺ أن يوليـه الإمارة لضعف شـخصيـته وسهولة طبـعه وميلـه إلى العلم والعبـادة ، ونذكر منهم أبا الطيب المتـنبى ، وحبـه للإمارة مشهور .

والمرحلة الثالثة :

هى مرحلة التأليف والكتابة ، وامـتدت هذه الفترة لمدة ثمانى سنوات ، ألف فيها كتاب (العبـر) والمشهور بمقدمته ، وهى المرحلة التى قضى شطراً منها معتكفاً فى قلعة أولاد أبى سلامة بالجزائر ، وشطراً منها بتونس ، إلى أن غادرها إلى مصر .

والمرحلة الرابعة :

هى مرحلة التـدريس بالأزهر ، وتولى الفتـوى والقضـاء المالكى بمصر وكانت فتـرة طويلة أيضاً استغرقت زهاء الخـمسة وعشرين عامـاً ، وتخللتها رحلاته إلى مكـة وبيت المقدس ودمشق ولقـاؤه بتيـمورلنك ، قـائد جـيوش التـتار . وهذه المرحلة هى التى شـهدت مـيله للتصـوف وربما كانت نـزعة التصوف وليدة للبيـئة المصرية ، وهى بيئة مشبعة بـالنزعة الروحية والميل نحو الدار الآخرة ، هذا الميل الذى استقر فى البيئة المصرية من قديم الزمان حيث كان السـمة البـارزة فى الحضـارة المصرية القـديمة . وربما كانت رسـالته فى التصـوف (شفـاء السائل لتـهذيب المسـائل) هى من وحى هذه المرحلة من حياته وبالتالى فهى من وحى البيئـة المصرية المشبعة بالروح ، ومما يقوى هذا الرأى الآخـر أن ابن خلدون كان فى المرحلـة الأخيـرة من حيـاته وهى التى جـاءت فـى أعـقــاب رحـلات روحـيـة إلى كل من مكة والمدينـة وفلسطين والشام ، من المحتمل جداً أن الأجزاء التى تحدث فيها عن التصوف وإمكانية الكشـف الصوفى فـى (مقدمـتـه) كانـت إضـافـات لاحقـة أو متـأخـرة فـى (المقدمة) وبالتالى تكون تلك الأجزاء المتـأخرة من (المقدمة) هى أيضاً من

وحى الفترة التى عاشها فى مصر . وفى هذه الفترة أكمل ابن خلدون الصورة النهائية لكتابه (العبر) وأضاف إليه إضافات هامة .

مؤلفات ابن خلدون :

أما أهم أعمال ابن خلدون ومؤلفاته فهو بدون شك الكتاب ذو العنوان الطويل (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر) هذا الكتاب الذى يقع فى سبع مجلدات ، تحتل (مقدمته) الشهيرة المجلد الأول .

من مؤلفاته الشهيرة كذلك كتاب (التعريف بابن خلدون) الملحق بالجزء السابع من (العبر) وهو سيرة ذاتية للمؤلف ، وهو تقليد نادر عند العرب ، إذ يندر أن يكتب المفكرون المسلمون تاريخ حياتهم وسيرتهم الشخصية بأقلامهم . وهذا النهج هو نهج مستحدث لدى الكتاب الغربيين المعاصرين ، أما المسلمون فقد كانوا ينفرون نفوراً شديداً من ذلك ويعدون الكتابة عن الذات أمراً أشبه ما يكون بتزكية النفس وهو أمر مذموم فى آداب الإسلام وسلوكياتهم . ومن مؤلفاته أيضاً تلخيص كتاب (لباب المحصل) فى أصول الفقه لفخر الدين الرازى ، وكتاب (تقيد فى المنطق) وكتاب (شفاء السائل لتهذيب المسائل) وشرح البردة ، وشرح بعض كتب ابن رشد [١٦] .

وأهم المواضيع التى تناولها فى (المقدمة) هى العمران البشرى والفرق بين العمران البدوى والحضرى ، ونشأة وسقوط الدولة وشروط السلطة وأسبابها ، وأصناف البلدان وتنوع مناخها ، وأساليب كسب العيش ، والصناعة ، والعلوم وقيام المدن والهياكل ، وطرق كسب العيش والرزق ، والتربية والتعليم ، والاقتصاد ، والعلم ، والفلسفة ، والعقل ، والتصوف .

ولذلك جاءت (المقدمة) حاوية لمبادئ الكثير من العلوم الجديدة مثل فلسفة التاريخ و(علم الاجتماع) و(الاقتصاد السياسى والاجتماعى) و(التربية والتعليم) والجغرافيا البشرية ، وغيرها من العلوم المبتكرة .

لم يشتهر ابن خلدون عند المعاصرين الذين أعماهم الحقد والحسد أن

يروا عبقريته الفذة ، وكذلك لم تجد أعماله ومؤلفاته اهتماماً كبيراً عند الأجيال التى جاءت بعده مباشرة . ويعزى هذا الإهمال إلى أسباب تتعلق بالحضارة العربية نفسها ؛ إذ أنها كانت تعالج سكرات الهرم والاضمحلال والانزواء ، بينما كان العالم يشهد ميلاد الحضارة الغربية الحديثة ، ولذلك اهتم الغربيون بابن خلدون كثيراً ووجد الاعتراف منهم بعلمه وبفضله قبل أن يجده من العرب . وربما تكون هنالك أسباب أخرى ترجع إلى النزعة العقلانية والعلمية المتطرفة التى استهل بها المقدمة ، تلك النزعة العلمية الاستقرائية التى تكاد تخلو من التعابير والمصطلحات العربية الإسلامية ، ربما كانت هذه النزعة التى لا تضع العلم فى الإطار القرآنى المعروف ، من الأسباب التى جعلت الأذواق العربية الإسلامية من حيث الثقافة تنفر منها فى بادئ الأمر . وربما يكون هنالك سبب إضافى ذكره بعض الذين أرخّوا لابن خلدون ألا وهو النزعة المعادية للعرب والتى حار الدارسون له فيها ، وعجزوا عن إيجاد تفسير علمى موضوعى لها . ربما كانت هذه الروح المعادية للعرب ، من الأسباب التى نفرت الدارسين من تناول فكر ابن خلدون بالتعليق والنقد . ومهما تكن الأسباب ، فلقد جاء الاعتراف بابن خلدون فى البداية من المفكرين الغربيين وما زال المثقف العربى عموماً يجهل الكثير عن ابن خلدون وتفكيره الحقيقى . وربما كانت غرابة أفكاره وأصالتها واتسامها بالتحديد والجدة أيضاً من الأسباب التى جعلت الدارسين العرب يترددون فى طرق أفكاره ، والناس ينكرون ما يجهلون فى العادة ، ومما لاشك فيه أن ابن خلدون أتى بآراء جديدة وغير مألوفة لدى المثقفين العرب والمسلمين الذين عاصروه والذين جاؤوا من بعده مباشرة . وسبب أخير وهو أن ابن خلدون ينتمى إلى الغرب الإسلامى وكان التأثير الأكبر للعلماء والمفكرين من الشرق الإسلامى .

لهذه الأسباب ـ ربما مجتمعة ـ تأخر اهتمام العالم العربى بابن خلدون وجاء الاعتراف بعلمه والتقدير الكبير لأعماله الفكرية ـ خصوصاً المقدمة ـ جاء هذا التقدير أولاً من العلماء والمفكرين الأوربيين ـ فلقد أشاد به كل من أرنولد توينبى ، وجورج سارتون وروبرت فلنت ، وغيرهم من المفكرين الأوربيين ، وليس هنالك شك فى أنهم قد تأثروا بآرائه ونظرياته تأثرًا كبيراً،

وبالذات فيكو ، ومكيافللى وأوجست كونت ، ودركايم ، وأرنولد توينبى ، وأشبنجلر . ولقد ثار نقاش حول تقييم آراء ابن خلدون ، وهل يعتبر مؤسساً لعلوم الاجتماع وفلسفة التاريخ وعلم الحضارات وفلسفة السياسة وهلم جرا أم لا ؟ وسواء أكان هو الذى اخترع تلك العلوم ـ كما ادعى فى المقدمة ـ أو اقتبس جزءاً منها من مصادر غير معروفة لدينا ، فلاشك أنه أول من صاغها صياغة علمية ، وأضفى عليها عناصر التناسق والتلاحم ، وأبرزها فى منظومة علمية دقيقة الصنع . ولذلك فليس هنالك ما يحملنا على تكذيبه فى ادعاء اختراع تلك العلوم جميعاً ولا نعرف مفكراً أبرز تلك العلوم من اجتماع وفلسفة تاريخ وفلسفة سياسية وعلوم الحضارة بهذه الصورة المتكاملة قبل ابن خلدون .

ولا مناص من التسليم بأن ابن خلدون مفكر ذو عقل خارق ، وأنه صاحب منهج وطريقة فى تفسير التاريخ أصيلة وفريدة ، ويعتبر مجيئه فى فترة بداية أفول الحضارة العربية فلتة نادرة . فلقد توقف بروز الفلاسفة والمبدعين بعد ابن رشد وابن طفيل ، وأهم من كل ذلك أنه بداية حقيقية للعلوم الاجتماعية الإسلامية .

ولقد اختلفت الآراء حوال المصادر التى أخذ منها ابن خلدون ، واختلفت كذلك عن مدى تأثير المصادر العربية الإسلامية العريقة مثل القرآن والسنة المطهرة فى تشكيل فكره ووجدانه . وكذلك اختلفت الآراء حول تقويم الاتجاه الفلسفى لمجموع الفكر الخلدونى . هل يعتبر من صميم الفكر الإسلامى الذى لا يتناقض بحال من الأحوال مع الثابت من القرآن والسنة ؟ أم أنه فكر مستقل عن المحاور والمرتكزات القرآنية ؟ .

ذهب عدد غير قليل من الغربيين ممن درسوا أفكار ابن خلدون إلى القول بالرأى الثانى ، وزعموا أن ابن خلدون لم يتأثر كثيراً بالفكر الإسلامى الأصيل . بل جاء فكره علمانياً مادياً نازعاً نزوعاً شديداً إلى العلمية الاستقرائية البحتة ، بينما زعم فريق من الباحثين العرب إلى الرأى الثانى وحاولوا جهدهم إرجاع أفكار ابن خلدون فى جوهرها الأساسى إلى القرآن والسنة .

ربما كانت النظرة المتزنة لهذا الأمر هى أن ابن خلدون قد تأثر بالقرآن بدون أدنى شك ، ولكن لا نستطيع أن نقول : إن فكره الفلسفى ، فى مجموعه ، انعكاس صحيح للمناظير القرآنية بل إننا لا نستطيع أن نزعم أن ذلك الفكر لا يتعارض أبداً مع المرتكزات القرآنية ـ على العكس من ذلك تماماً ـ فإن المرء ليحس إحساساً دقيقاً بالنزعة الفكرية والعقلانية المستقلة عند ابن خلدون ، بل إنه ليحس أحياناً بميل تلك النزعة إلى الشرود بعيداً عن المحاور والمرتكزات الإسلامية الصميمة . والأمثلة على ذلك كثيرة ومتعددة : فمنهجه العلمى فى كتابة التاريخ شيء جديد لم نعهده عند سابقيه من المؤرخين المسلمين من أمثال المسعودى والمقريزى والطبرى وغيرهم . ولقد أشار ابن خلدون نفسه إلى تميز تناوله للوقائع التاريخية منتقداً فى ذات الوقت أسلوب ومنهاج أولئك المؤرخين الذين سبقوه من أمثال المسعودى ، وإن كانت آراء ابن خلدون هنا إسلامية فى صميمها . كذلك جاء ابن خلدون بنظريات جديدة فى مجال علم الاجتماع وفلسفة العلوم وفلسفة التاريخ ، حيث ذهب إلى القول بنوع من الحتمية المتشددة فى النواميس الاجتماعية والتاريخية ، وجاء بنظرية متميزة فى النبوة وفى وحدة الوجود من الذرة إلى عالم الملائكة . كما جاء بنظرية العصبية كأساس لتكوين الدولة والحضارة ، وفى ذات الوقت كسبب فى زوالها وانهيارها . هذا إلى جانب أفكاره الغريبة عن العرب والبدو . وكثير من الآراء الجديدة والمبتكرة والتى يجدها القارئ فى ثنايا هذه الدراسة تشير بوضوح إلى جدة الأفكار والنظريات التى جاء بها ابن خلدون . ونسبة إلى تلك الاعتبارات جميعاً ، ربما تكون النظرة المتزنة إلى ابن خلدون أنه نسيج وحده ، وأنه ، وإن جاء بالطريف الجديد ، إلا أنه قد تأثر تأثراً عميقاً بالتفكير الإسلامى ، ولكن بالرغم من ذلك ظلت السمة البارزة فى تفكيره ، تلك النزعة العقلانية الجامحة التى لازمته من البداية والتى كانت السبب الرئيسى فى إفراز منهجه العلمى الاستقرائى الصارم ، هذا بالطبع لا يتناقض مع القول بأنه ظل يتأثر فى تفكيره بالخلفية القرآنية التى ورثها عن بيئته ، وكانت نتاجاً لنوع التعليم الذى ناله فى فترة مبكرة من حياته ، ذلك التعليم الذى كان مبنياً فى أساسه القاعدى على تعلم القرآن الكريم وعلى دراسة علوم القرآن والحديث واللغة ، والأصلين ـ الكلام

وأصول الفقه ـ . ويمكن أن نصف تلك الخلفيــة بالمرونة والسعة ، وبأنها كان يصاحبها قدر غير يسير من الحرية والسعة والرحابة العقلانية . فالقرآن الكريم نفسه ينطوى على منهج علمى صارم متقن .

وربما ذهب رأى آخر إلى القول بأن ابن خلدون ظــل يعانى من ثنائية فى تفكيره من أول يوم إلى آخــر مراحل حيــاته ، تلك الثنائية التى كــان التعليم الإسلامى أحد أطرافــها ، وكان الطرف الثانى هو مــا تلقاه من علوم وآداب على أساتذة مختلفى المشارب فى تــونس وغيرها من بلدان المغرب العربى ، وظلت النزعــتان تتعــايشان معــاً فى تفكيره ، ولـم يسـتطع أن يمزج أو يزاوج بينهما إلى آخر أيامه ، فهو ينساق مع نزعــته الدينية الإسلامية حيناً ، وينساق مع نزعته العلمــية الاستقرائية الصــرفة أحياناً أخرى ، ويتكلم بنزعة عــقلانية جامــحة أحيــاناً ، وأحياناً أخــرى يشيد بالتــصوف ويقول بإمــكانية الكشف الصوفى بلا حواجز أو حجب فى الزمان أو المكان .

من آراء ابن خلدون التى يصــعب إرجــاعهــا إما إلى مــصادر إســلاميــة صحيــحة أو آراء فلسفية قــديمة نظريته عن طبيعــة الحكم والسلطة ، والقانون الذى يحــكم نشــأة الدولة . ذلك أن ابن خــلدون رأى أن أســـاس الملك والسلطان هو الغلبة والسيطرة التى تنتجها العصبية الغالبة التى تحقق الاستيلاء والسيطرة على غيرها من العصبيات الأخرى فتقهرها ، وتستولى على أرضها وديارها بقــوة المدافــعــة والبأس ، وقــوة الإرادة العــسكرية . وهذا الاتجــاه الفلسفى السياسى لدى ابن خلدون ـ فى الواقع ـ يعد انسلاخاً وخروجاً على تقليد فلسفى راسخ منذ أيام أفلاطون ، هو ذلك التــقليد الذى يدعو إلى قيام السلطة على أســاس من الحكمة والفلســفة ، وينادى بالحكــومة التى يرأســها الفيلســوف الحاكم أو الملك الفيلســوف . ولقد ساد هذا التفكيــر الأفلاطونى حتى عند الفلاسفة المسلمين حيث دعــا الفارابى ــ مثلاً ــ إلى المدينة الفاضلة التى يديرها ويرأس هيئتها الحاكمــة شخصية النبى المعصوم من الخطأ ، أو من ينوب عنه من الراشــدين . وكمــا وضع أفلاطون وجــود الحاكم الفيــلسوف شرطــاً لإقامة الــعدالة بين الناس من دونه لا تحــقق أبداً ، إذ أن الفيلــسوف وحده هو الذى يدرك معنى العدالة ، وقــيمتها فيسعى جــاهداً إلى إقامتها ،

كـذلك وضع الفـارابى وجـود النبى المـعصـوم أو من يـنوب عنه على رأس الحكومة فى المدينة الفاضلة شرطاً ضـرورياً لإشاعة السعادة والأمن بين سكان تلك المدينة الفاضلة . وتكاد تقـترب آراء ابن خلدون فى هذا الصدد من آراء السفسطائيين اليونان من أمـثال ثراسيماشكس (Thrasymachus) الذى كان يرى أن الوجه الصحيح للحكم هـو أن يكون الحاكم ، ذلك القوى الغالب المسيطر الذى يمتاز بحـدة الذكاء والحذق والذى يستخـدم ذكاءه بمهارة لجلب أكبر قدر من المصلحة الذاتية له ، وأن هذا هو مـقتضى العدل الطبيعى الذى يعطى ويحابى القوى عـلى مصلحة الضعيف حـسب طبيعة الأشيـاء ومنطقها العادى الطبيـعى ، وهذا هو معنى العدالة الطبيعيـة . ذلك النوع من التفكير السفـسطائى الذى أثار كلاً من سقـراط وأفلاطون ودفعـهما دفعـاً إلى القول بنظرية للعـدالة أقـرب إلى المثل العليـا وإلى مكارم الأخلاق . كـذلك أدان الفارابـى هذا النوع السوفـسطائى من التفلسف وسـمى المدن التى يحكمـها الأقوياء الظالمون بالمدن الضالة المتنكبة عن نواميس الأنبياء ، والتى تحتكم إلى شريعة الغاب حيث القوى يأكل الضعيف . وينزع ابن خلدون إلى التطرف ، حيث يزعم أن الحكم الذى يستند ويقوم على أساس العصبية الغالبة هو النوع الطبيـعى من الملك ، وأن ما عداه يعـتبر فلتـة أو معجـزة ، وهكذا فأسلوب الخـلافة الراشـدة وقيـام دولة الرسول ﷺ بـالمدينة والذى قام على أسـاس الرابطة الدينيـة والعقدية فـهو معـجزة لا تتكرر ، ولم يدم إلا فـترة قصـيرة سرعان مـا انهار بعدها ؛ لأنه لا يستند إلـى شوكة قبلية أو عـصبية عـرقية ، حسب هذا المنظور الخلدونى . ولاشك أن بـعض النظم السياسيـة تقوم على أساس العصبية والعرقيـة أو القومية ، ولكن يتساءل الإنسان عن الدافع الذى حدا بابن خلـدون إلى تعميم هذه النـظرية الغربية الشـاذة والمسيـئة للتـفكير الفلسفى السياسى الذى كـان سائداً حينذاك ، إذ أنه ليس من الممكن أن نعزو هذه النظرية إلى الفكر الـسيـاسى الإسلامى الذى كـان يقوم على الشـورى وعلى البيعة لإمـام المسلمين . الذى يرشحه للإمامة اعتـبارات ليس من بينها اعتبار لعشيرة غالبة أو لشوكة عرقية . هل يمكن أن تحمل نظريته فى أن الغلبة والسيطرة والقهر هى الأساس الطبيعى للـملك على أنها نقد مستتر للدويلات الإسلامـية التى كانت ـ بلا اسـتثناء ـ تسـتند على الحروب وعلى الاستـيلاء

العسكرى ؟ بمعنى أن ابن خلدون كان يريد أن يقول : إن تلك الدول جميعها دول ظالمة وضالة وغير راشدة ؟ هذا تفسير بعيد ؛ لأن ابن خلدون نفسه كان وزيراً ومساعداً لحكام تلك الدول وسعى قدر ما وسعه الجهد لكى يلى الإمارة والحكم فى تلك الدويلات . ولذلك نستبعد مثل هذا التفسير .

هل كان ابن خلدون يمالئ السلطات القائمة آنذاك ، فيقف فى وجه التيار السلفى الذى كان ينادى بالرجوع إلى نموذج حكم النبى والخلافة الراشدة وإقامة الملك على التفويض الشعبى المتمثل فى نظام البيعة والاختيار من قبل الأمة ؟ هذا جائز جداً إذ أن المعارضة الإسلامية لتلك النظم كانت قائمة بالرغم من الكبت والإرهاب الذى تتعرض له ؛ إذ أنه لا يمكن أن يكون مفكر كابن خلدون عاجزاً عن أن يتصور إمكانية قيام دولة إسلامية على أسس الولاء الدينى وعلى الرابطة الإسلامية بين المؤمنين بدون وضع أى وزن لاعتبارات العرق أو القبيلة .

أو ربما وقع ابن خلدون فى مغالطة استقرائية ، حيث نظر حوله فوجد الدول القائمة آنذاك كلها تقوم على أسس الغلبة والاستيلاء ، وتعتمد على الشوكة والعصبية القبلية والعشائرية ، فاستخلص من ذلك أن هذا قانون استقرائى محكم ، إذا فعل هذا يكون قد وقع فى أغلوطة منطقية باعتماده على استقراء ناقص ، ويكون بذلك قد وقع فى أتون ما يسمى بإشكالية الاستقراء العلمى الناقص (The Problem of Induction) .

أو ربما كان ابن خلدون فقط يريد أن يقول : إن السلطة واستلامها لا يخضع لأسس عقلانية من أى نوع بخلاف من قال ذلك من الفلاسفة - أفلاطون والفارابى - وأن القوة والغلبة هما الشرطان والسلاحان اللذان يجب أن يحسن استعمالهما كل من يرغب فى استلاب السلطة فى كل زمان ومكان . من هنا جاء اهتمام ابن خلدون بالقوة العسكرية ، وجاء رأيه فى أهمية الجيوش كعامل أساسى فى قيام الدولة .

إن الوقوع فى أغلوطة منطقية أمر يصعب على المرء نسبته إلى ابن خلدون . ذلك أنه اشتهر بدقة التفكير كما عرف عنه إلمام طيب بالمنطق خاصة ،وبالعلوم ذات الصلة بالمنطق على وجه العموم .

ولعله أقرب إلى الصواب أن نقول : إن ابن خلدون قد تأثر بمصادر غريبة غير المصادر الإسلامية الأصيلة من قرآن وسنة ، وأن فلسفته السياسية جاءت تعبيراً عن ميوله المذهبية والسياسية والطائفية . فلقد عرف عن ابن خلدون ميوله وتأييده السياسى للبيت الأموى ، وربما كان هذا التأييد موروثاً فى بيت آل خلدون ، بل ليس من المستبعد أن يكون عثمان بن خلدون الجد الكبير قد ولى إمارة أشبيلية من قبل البيت الأموى الحاكم فى الأندلس ، وأنه كان ذا صلة وثيقة بعبد الرحمن الداخل الأموى . مهما يكن من شيء ، فقد عرف عن ابن خلدون تأييده الشديد لبنى أمية . وبما أن الدولة الأموية فى المشرق وفى الأندلس قامت على أكتاف العصبية العربية الشديدة النزعة وربما المتطرفة فى عصبيتها وعرقيتها ، مما أدى إلى ردة فعل عنيفة من قبل العناصر العريضة غير العربية ، وأثمر ما عرف فى التاريخ الإسلامى بالنزعة الشعوبية، وهى النزعة المعادية للتطرف فى القومية العربية والتى قاد لواءها الفارسيون ، فلم يكن من المستغرب أن يدافع ابن خلدون عن العصبية العرقية كأساس أيدلوجى للدولة وكركيزة أساسية لقيامها . وبلغ من حماس ابن خلدون لفكرة العصبية هذا أن زعم أنها الأساس الطبيعى الأوحد لقيام الدول ونشوء السلطة السياسية . ولما كانت الدولة التى أسسها الرسول ﷺ قد اعتمدت على الولاء الفكرى الدينى اضطر ابن خلدون لتفسيرها بقوله : إنها إنما جاءت فلتة ومعجزة لا تتكرر .

وربما تأثر ابن خلدون بآراء جماعة إخوان الصفا ، وهى مجموعة فلسفية عربية ، كانت تؤمن أن للدولة أعماراً مثل أعمار الناس ، فتبتدئ يافعة وتمضى نحو الشباب والنضوج ثم الكهولة والشيخوخة والاضمحلال . ولا يعرف على وجه التحديد من أى مصدر جاء إخوان الصفا بهذا الرأى ولا يستبعد أن تكون له مصادر يونانية قديمة . ومهما يكن من شيء ، فإن القرآن الكريم كثيراً ما يتحدث عن آجال الأمم ، وأنها آجال محدودة ﴿ **فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون** ﴾ (١٧) .

حول منهجية ابن خلدون فى كتابة التاريخ :

لا يعيب المنهج ذا النبرة الحتمية المتشددة الذى قال به ابن خلدون واعتمده

لنظريته فى كيفية وقوع الحدث التاريخى والأسباب والعلل والنواميس التى زعم أنها تحكم مسار الوقائع التاريخية بصورة ناموسية جازمة وحازمة ، لا يعيب هذا المنهج الحتمى المتشدد ، أن ابن خلدون نفسه خرقه فى بعض المرات ، ولم يتقيد بعموميته الصارمة ، ولم يأخذ بناموسيته المتشددة ، ذلك أن هذه المخالفات التى وقع فيها ابن خلدون نفسه فى ثنايا كتابه (العبر) لا تتطاول على المنهج العام الذى سنّه ولا تقلل من عملية وصرامة المنهج الذى بناه نظرياً وأورد الكثير من البراهين والأدلة على صحته . وهذه المخالفات والهفوات التطبيقية تعتبر عادية إذا نظرنا إلى الحشد الهائل والكم الكبير الذى أورده ابن خلدون فى ثنايا (العبر) من قصص وأحداث ووقائع ومن أزمنة وأمكنة متطاولة . وهذا الكم الهائل من تواريخ الأمم والممالك يستحيل أن يخرج منها أى مؤلف أو مؤرخ من دون أخطاء وهفوات بل وروايات ضعيفة لا تثبت أمام النقد .

ويمكن أن نشيد فى ذات الوقت بالمنهج الرائع الذى أسسه ابن خلدون وننحى باللائمة على ممارسة ابن خلدون المؤرخ التى تخالف نظريات ابن خلدون ـ فيلسوف التاريخ ـ وهذا التناقض بين القول والممارسة ضعف إنسانى قديم قل أن ينجو منه إنسان،فيلسوفاً كان أو مؤرخاً .

هذا التعليل الذى سقناه ـ والذى حاولنا أن نجد فيه بعض العذر لهفوات ابن خلدون التى جاءت مخالفة لمنهجه الصارم ، الذى استله كسيف مسلط فوق رؤوس المؤرخين من أمثال المسعودى والبكرى والطبرى ـ لا يخرج كثيراً عن إطار المنهج الذى وضعه ابن خلدون نفسه ، فقد عزا ابن خلدون غلطات وتجاوزات المؤرخين السابقين إلى الجهل بطبائع الموجودات ، والجهل بالمبادئ والقوانين التى تحكم تلك الطبائع وتحدد مسارها . وعليه،ينسجم مع هذا التعليل الذى أوجدناه لأخطاء ابن خلدون أن نقول : إن ابن خلدون نفسه بالرغم من إقراره بوجود تلك الطبائع وأنها هى التى تحكم مسار الأحداث والوقائع ، إلا أنه فى الواقع كان يجهل بعضها فى حالات بعينها مما أوقعه فى الخطأ والغلط وأنه ـ وانسجاماً مع منهجه العام ـ كان ربما يرجع عن أقواله فى تلك الحالات إذا ما دله أحد عن الطبائع الحقيقية التى كان يجهلها .

لكن الأمر يختلف ، إذا ما وجدنا بعض الوقائع المحققة والثابتة تخالف الإطار الحتمى الذى وضعه ابن خلدون بحيث لاتزول هذه المخالفة ولا تتبدل حتى إذا ما كشفت الطبائع الحقيقية للموجودات بما فيها الإنسان . والتاريخ هو مسرح النشاط الكلى لـلمجتمعات الإنسانية وفى هذا المسرح فإن الممثل الأكثر تأثيراً على الدراما العلّية هو الإنسان نفسه ، وليست الظروف الاجتماعية والبيئية التى يجد نفسه موجوداً فيها . فإذا فشلت الكليات القانونية والنواميس الكلية أن تفسر لنا لماذا تصرف فرد ما أو مجموعة إنسانية أو مجتمع بعينه بصورة تختلف عن فرد آخر ومجموعة أخرى أو مجتمع آخر، برغم التشابه شبه الكامل بين الظروف الطبيعية والاجتماعية التى تعرضت لها المجموعتان ، فإن ظلالاً من الشك سوف تحوم حول المنهج الحتمى المتشدد الذى قال به ابن خلدون ، ذلك المنهج الذى يتعارض مع الإرادة الطليقة للإنسان ، التى يقول بها دعاة التفسير الحر للتاريخ .

منهجية ابن خلدون

قواعد المنهج الخلدونى

بالرغم من ادعاء ابن خلدون تأسيس علوم الاجتماع وفلسفتها إبداعاً من عنده ، وعلى غير مثال سابق ، وهو ادعاء لانود أن نناقضه هنا ، بل على العكس من ذلك فإننا نرى أنه ادعاء له ما يبرره من الناحية التاريخية والموضوعية ، إلا أنه ـ وبالرغم من ذلك ـ فلا يمكن أن ننظر إلى ابن خلدون والمنهجية التى اصطنعها فى تدوين (المقدمة) وما اشتملت عليه من علوم بديعة ومستحدثة على أنه ظاهرة معزولة ، أو أنه إنما نشأ وتكون فى فراغ حضارى وثقافى . على العكس من ذلك تماماً ، فابن خلدون امتداد طبيعى للمد الزاخر للعلوم الإسلامية ومنهجيتها وتقاليدها ، وقدراً كبيراً من ينابيعها المشتركة ـ وعلى وجه الخصوص ، فإن قواعد المنهج الخلدونى تتواصل طبيعياً ومنطقياً مع قواعد مناهج البحث العلمى ، كما وصفها رجال من أمثال : جابر بن حيان ، والحسن بن الهيثم ، وأبى حامد الغزالى ، وابن تيمية ، وابن رشد ، وغيرهم .

فالروح التجريبية الصارمة ، والموضوعية ، والواقعية ، والشك

والتمحيص ، والتطابق مع الواقع الخارج على الأذهان،واعتبار الوجود مجالاً أوسع من الوجود المادى ، وقياس التمثيل والتباين والسبر والتقسيم وقياس الغائب على الشاهد . . . . . . إلخ ، كلها قواعد منهجية عرفها الفلاسفة المسلمون فى الشرق العربى الإسلامى أولاً ، ثم انتقلت إلى المغرب العربى .

إن الجديد عند ابن خلدون هو تطبيق هذه القواعد المنهجية التى طورها المسلمون ، وأرسوا قواعدها ـ ربما لأول مرة ـ على حركة ومسار المجتمعات الإسلامية ، مستحدثاً بذلك ومؤسساً لعلم جديد هو علم الاجتماع البشرى الذى أسماه (بالعمران البشرى) هذا العلم الجديد يربط بين الظاهرة الاجتماعية كشىء واقعى موضوعى ، يقوم وفقاً للقوانين الطبيعية ، مثله فى ذلك مثل الأشياء الطبيعية العادية التى يحكمها قانون السببية العام وبين مسار التاريخ . وبذلك صار التاريخ ليس سوى حركة المجتمع الإنسانى ، وفق قواعد وقوانين صارمة مطردة وحتمية ، لا تتغير ولا تتبدل ؛ لأنها مركوزة فى طبيعة تلك الظواهر الاجتماعية .

إن امتلاك تلك القواعد المنهجية العلمية الصارمة ، هى التى مكنت ابن خلدون من توجيه النقد اللاذع ، الذى وجهه إلى منهجية المؤرخين الذين سبقوه ، إذ اتهمهم بالسذاجة والجهل والعشوائية والتخبط ، وبين أن المنهج الذى يستخدمونه ليس سوى تخليط وأوهام وأغلاط ، وأنه يفتقر إلى قواعد المنهج العلمى الصحيح الذى يقوم على :

١ ـ الشك والتمحيص :

أن نجعل كل مقولة وكل واقعة مشكوك فى صحتها إلى أن يثبت الواقع ـ بعد الاختبار والتمحيص ـ غير ذلك .

٢ ـ اعتبار الواقع المادى التجريبى الذى يقوم على التمييز والملاحظة والتجربة:

مثال ذلك : ما أورده المسعودى عن عدد جيوش بنى إسرائيل تحت قيادة موسى ـ عليه السلام .

ومثاله أيضاً : بأن ملوك التبابعة باليمن تمكنوا من غـزو شمال إفريقيا والمغرب الأقـصى . ومثـاله أيضـاً : ما أخـبروا عنه مـن (وادى الرمل الذى يعجـز السالك) والذى زعمـوا أنه موجود فى بلاد المغرب . فـيقول ابن خلدون : إن هذا الوادى الذى لم يره أحـد ولم يسـمع به أحـد من رحالة المغـرب ، ويتشكك ابن خلدون أيضـاً فى أخبار ﴿ **إرم ذات العماد** ﴾ وينكـر أن تكون مـدينة أثرية فى الربع الخـالى أو فى صحـارى عدن (وأنهـا مـدينة عظيمـة قصـورها من الذهب ، وأساطـينها من الزبرجـد والياقوت) . ويـقول ابن خلدون : إن هذه المدينة لم يسمع لها خبر من يومئذ فى شتى بقاع الأرض ، وصحارى عدن التى زعموا أنها بنيت فيها فى وسط اليمن ، وما زال عمرانه متعاقبا والأدلاء تقص طرقه) [١٨] .

وذهب ابن خلدون إلى أن هذه الأغـلاط ، إنما جاءت نتـيجـة لانسيـاق أولئك المؤرخين مع الهـوى والوهم والغلط وضـعف قدرتهم على التـحليل والتحقيق والتمحيص ، وهى أيضاً تأتى نتيجة :

(١) التشيع للآراء والمذاهب .

(٢) الثقة المطلقة بالناقلين (أوهام المسرح) .

(٣) الذهول عن المقاصد الباطنية للأقوام والجماعات والوقوف عند الظاهر .

(٤) حب المبـالغـات والإغـراب فى القـصص والروايات بغـرض الإمـتـاع والتشويق .

(٥) الجهل بضرورة مطابقة الروايات للواقع المادى والقواعد التى تساعد على ذلك .

(٦) الجهل بقوانين العـمران وطبائع الأحداث الاجتـماعية والتـسلسل السببي للوقائع والأحداث التاريخية . إلخ .. إلخ .

٣ ـ القاعدة التالية من قواعد المنهج عند ابن خلدون وهى :

تحكيم أصول العادة وطبـيعة العمران . وابن خلدون يقـصد هنا ضرورة مراعاة قوانين التفاعل الاجتـماعى المبنى على التسلسل السببى ، وعلى طبائع الأشياء ، وعلى الخصائص الطبيعية للظاهرة الاجتماعية ، على اعتبار أن هذه

الظاهرة الاجتماعية إنما هى ظاهرة مضطردة تعمل وفق قوانين لا تقل صرامة أو ارتكازاً على الواقع المادى المشاهد من القوانين الطبيعية . فظواهر المجتمع هى ظواهر طبيعية عند ابن خلدون ، وهى لذلك تطيع قوانين حتمية ، تماماً كقوانين الطبيعة . ولا مكان للفلتات أو الخرافة أو المقولات المتناقضة صورياً، والتى تناقض الأوضاع المادية القائمة فعلاً ، والتى هى من معطيات الطبيعة الموضوعية الصلبة .

٤ ــ والقاعدة الرابعة هى استخدام قياس الغائب على الشاهد :

وهذا القياس لايخرج عن المنهجية التجريبية القياسية التى أكّدها ابن خلدون ، وإنما هى امتداد لها . وابن خلدون هو الأصولى الذى كان يحفظ موطأ مالك ، والذى كتب مختصرات لكثير من كتب أصول الفقه ، والذى جمع بين المذهبية الأصولية المالكية والأشعرية ـ على الأقل فى فهم جورج سارتون ، صاحب (تاريخ العلم) ـ وهو الأصولى الذى درس الأصلين : (أصول الدين) و(أصول الفقه) ، على ابْنِ عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلى ، وهو الفيلسوف الذى درس عليه العلوم العقلية أيضاً خاصة المنطق ولا يستطيع أحد أن ينكر تأثر ابن خلدون البالغ بالأصول المالكية التى جاءت متضمنة فى الموطأ ، الذى يكاد ابن خلدون يحفظه عن ظهر قلب لكثرة ما قرأه ودرسه على يد شيوخه المالكية . كذلك لا يستطيع أحد أن ينكر تأثر ابن خلدون البليغ بالأصول الأشعرية ، فلقد مكث زمناً يدرس كتاب (المحصل) لفخر الدين الرازى ويضع لباباً له .

ولقد كان قياس الغائب على الشاهد هو عمدة الأقيسة بالنسبة للأصوليين بكل قبائلهم ، من مالكية وشافعية وأحناف . وبحكم نشأة ابن خلدون فى تونس ، وبالرغم من أنه قد تأثر بابن رشد كثيراً وهو الذى وضع شروحاً وتلاخيص كثيرة ومتعددة لأعمال ابن رشد الفلسفية ومنها كتب لأفلاطون وأرسطو ، ولكن يبدو أن تأثر ابن خلدون بفلاسفة المشرق كان أعظم بكثير من تأثره بفلاسفة المغرب آنذاك ، فلقد رفض ابن حزم الأقيسة جميعاً ، كما رفض التعليل والتأويل ، ودعا إلى ظاهرية جامدة لاتتعدى النصوص ؛ لأن الله لم يفرط فى الكتاب من شىء : ﴿ **ما فرطنا فى الكتاب من شىء** ﴾ .

ولأن المولى عز وجل لا ينسى شيئاً ، فيستدرك على نفسه أو يحوز عليه البداءة : ﴿ وما كان ربك نسياً ﴾ .

ونسى ابن حزم أن الحاجة إلى التعليل أو القياس أو التأويل ، إنما تكون ، لا لأن الله يعجزه شيء من البيان والتبين ، ولكن لأن عقول البشر قاصرة ومعظم الناس من العوام الذين لا يفقهون إلا الكلام الذى يستخدم لغة الأشياء من عالم الحواس الشاخصة ، أما التعميمات المجردة والمعانى الدقيقة المستنبطة فإنهم لا يطيقونها إلا فى حدود ضيقة ، كما نسى ابن حزم أن القرآن نفسه قد جاءت فيه التعبيرات الرامزة والأمثال والمتشبهات . وهل نقول : إن هذه التعابير مما لايتسنى لأحد من العامة أو الخواص أن يفهمها وأن الله وحده هو الذى يفهمها ؟ إذن ما الحكمة فى نزولها ضمن آى الكتاب الحكيم ؟ وكون صفته قرآنا عربيا مبينا لقوم يعقلون ، وأنه قرآن قد جعل ميسراً للعباد من أهل الذكر والموعظة ؟! .

من أجل ذلك ، نجد أن ابن خلدون يركز كثيراً على مسألة التعليل والتأويل والتفسير ووضع العلل والأسباب ، والنظر فى الأسباب والنواميس العامة ، التى تتحكم فى طبائع العمران وفى مسار المجتمعات ، ويرفض نظريات كثيرة ويضع بدلاً منها نظريات بديلة . فابن خلدون بالرغم من رفضه للفلسفة ، قد اهتم كثيراً بعلم الكلام وعلم أصول الفقه ـ الأصلين ـ ولقد رأينا كيف يعكس فى منهجيته ، الروح التجريبية التى أسست على قواعد صلبة من الشك والتمحيص ، واستقراء الواقع المادى القائم خارج الأذهان على أساس أنه من المعطيات المشتركة للجمهور . ومن هنا كان الواقع المادى الخارجى المحسوس هو الأساس الصلب لمفهوم الموضوعية العلمية عند ابن خلدون . وكذلك كان اهتمام ابن خلدون بالكلام الأشعرى ممثلاً فى آراء الإمام الغزالى والإمام فخر الدين الرازى إنما يعكس عمق تأثره بالمشرق العربى ، فإن الأندلس لم تنجب متكلمين من طبقة الغزالى أو الرازى . فلقد كان ابن حزم ظاهرياً وكان أبو الوليد الباجى مالكياً ، وأما ابن رشد فلقد كانت نزعته العقلانية تقترب كثيرا من المثال الأرسطى ، ومن هنا جاءت كثير من الدراسات عن ابن رشد تشيد بعقلانيته وتمكن فكره العلمى . وما

ذلك إلا لوقوفه بصلابة ضد نظريات (التجليات) والكشوف ، وضد الكلام عامة ، الأشعرى خاصة ، وما توصل إليه من نظريات حول السببية والكسب والعلم اللدنى . وبالرغم من أن ابن طفيل كان يميل شيئاً ما نحو السينوية ونحو الأشاعرة وخاصة الإمام الغزالى ، واقتبس الكثير من آراء الغزالى ، إلا أنه كان عالماً وطبيباً فى المقام الأول . ولولا (حى بن يقظان) لما سمع أحد (بابن طفيل) الفيلسوف .

ومن هنا فلم يكن عجباً أن يستخدم ابن خلدون قياس الغائب على الشاهد بالرغم من تجاهل ابن رشد لهذا القياس وذلك بسبب رفضه الضمنى له . ولا يتناقض استخدام ابن خلدون لقياس الغائب على الشاهد مع تجربته الصارمة المتقنة ؛ لأن قياس الغائب على الشاهد ذو نزعة استقرائية ـ على الأقل كما جاء عند جابر بن حيان ـ وحتى استخدام الأصوليين لهذا القياس لا تخلو من جانب استقرائى تجريبى ؛ لأن البحث عن العلل والتحقق منها إنما يكون بالنظر الاستقرائى . ولكن هذا بالطبع لا يعنى أن قياس الغائب على الشاهد لا يتضمن أى عناصر برهانية استنباطية ، على العكس من ذلك، فإن الأصوليين ، منذ الشافعى ومروراً بالجوينى والغزالى قد طوروا فكرة القياس الأصولى كصبغة متخصصة لقياس الغائب على الشاهد ، وبنوا هيكل هذا القياس الأصولى على شكل قياس منطقى أرسطوطاليسى يتنزل من القواعد الكلية والأحكام الشمولية إلى الأحكام الجزئية . وهكذا يظل القول بأن منهجية ابن خلدون منهجية تجريبية استقرائية خالصة (د . محمود الكردى : ١٩٨٤) [٢٠] وأنها امتداد لرفض ابن تيمية للقياس الأرسطى والصورية عموماً ، هذا القول إنما ينطوى على افتراض غير صحيح مفاده التعارض التام بين المنهجية التجريبية والمنهج الصورى الاستنباطى . ولكن هذا التعارض لا حقيقة له ، ولئن جاء المنطق الأرسطى منطقاً صورياً خالصاً ـ ومن هنا جاءت اعتراضات ابن تيمية عليه ـ فإن المنهج التجريبى ، كما ابتدعه المسلمون وطوروه واستخدموه فى العلوم الطبيعية والعلوم الطبية من أمثال جابر ابن حيان والحسن بن الهيثم وابن سينا وغيرهم لم يكن استقرائياً خالصاً بحال من الأحوال ، بل تضمن كذلك الفروض والاستنباط ، الذى يؤدى فى النهاية ـ بواسطة السبر والتقسيم وسبل أخرى ـ إلى استنباط الفرض

العلمى الجيد ، ومن ثم العمل على تحققه وبرهنة صحته الواقعية والمنطقية ، أى مطابقته للواقع المادى الخارجى وعدم اشتماله على تناقض مع القوانين العلمية الثابتة والحقائق العلمية الراسخة . وبكلمات أخرى ، فإن المنهجية الإسلامية - كما طورها كل من ابن سينا والغزالي - هي منهجية شمولية تزاوج بين الاستقراء التجريبى والاستنباط الذى يستخدم فكرة الغرض العلمى، كما يلجأ إلى استخدام المنهج التجريبى كأداة للتحقق والقياس فى المرحلة الأخيرة .

٥ ـ القاعدة الخامسة : هي السبر والتقسيم :

وهى أيضاً قاعدة كثيراً ما يستخدمها الأصوليون ، وابن خلدون أصولى من دون شك ، كيف لا وهو الذى أتقن وحذق علوم (الأصوليين) على أستاذه النابهة أبى عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلى ، الذى قضى زمناً طويلاً يتلقى العلوم العقلية عليه وكان كثير التنويه بفضله ، مما يدل على أنه تأثر به كثيرا ، ولقد كان الأصوليون يستخدمون طريقة السبر والتقسيم لحصر العلة الحقيقية وعزلها عن غيرها من العلل المفترضة . وعبارة (التقسيم) يقصد بها حصر كل أنواع العلل ذات العلاقة بالحكم الأصيل ، ثم بعد ذلك يأتى دور (السبر) وهو اختبار تلك العلل واحدة تلو الأخرى ، واستبعاد كل علّة لاتكون لها صلة بالأصل . وأخيراً تبقى العلة الحقيقية فى نهاية عملية الاستبعاد هذه . وهذه القاعدة هى فى ذات الوقت قاعدة رياضية بحتة ، هى (قاعدة الحصر والاستبعاد)

(METHOD OF Residuec) (Method of Exhaustion and Elimination)

ولابد من الحصر إذا أردنا للسبر أن يكون كاملاً ، فلابد من حصر كل أقسام الفروض الممكنة ؛ لأنه من دون هذا الحصر لكل العلل والفروض ، فإننا لا نضمن أن تكون العلة الحقيقية خارج الأقسام التى حصرت بالفعل . فلابد من الضمان والتأكيد أن عملية التقسيم تشتمل بالفعل على كل أقسام العلل المتوقعة .

٦ ـ الحيطة عند التعميم [٢١] :

عندما يستخدم ابن خلدون طريقة الاستقراء العلمى الناقص وهى طريقة للفحص والنظر فى المشاهدات الجزئية ، ثم التعميم بعد ذلك ليشمل كل ما ينتمى إلى أنواع وأجناس المشاهدات ، فإنه يدرك ـ كما يدرك كل علماء فلسفة العلوم ـ أن هذا التعميم ليس له ما يبرره تبريراً كاملاً ؛ لأن المشاهدات لا تتعدى حالات جزئية محدودة بعينها ، أما التعميم فهو يشمل الكل ، ما كان منه وما سوف يكون فى كل زمان ومكان ، ومن هنا كان تحفظ ابن خلدون فى مسألة التعميم الاستقرائى من الجزئيات من موجودات العيان إلى التعميم المطلق لكل أفراد النوع فى كل زمان ومكان . ولقد كان هذا التحفظ قديماً ويذكر أن جابر بن حيان (٢٢) كان متيقظاً لمخاطر هذا التعميم الاستقرائى،ولقد تفاقمت هذه المسألة في الدراسات العلمية الحديثة والمعاصرة فأصبحت تعرف بمشكلة الاستقراء The Problem of Iduction.

ولقد كان لديفيد هيوم نصيب الأسد فى لفت النظر إلى إشكالية التعميم الاستقرائى الذى تقوم عليه العلوم المقتبسة الحديثة ، مما أدى فى النهاية إلى الاهتمام الكبير بمسألة الاحتمال وحساب الاحتمال ، على اعتبار أنه الحساب الأنسب لفلسفة العلوم الطبيعية ، بدلاً من القياس البرهانى أو القوانين البرهانية . (هذا بالرغم من أن فلسفة العلوم المعاصرة تميل كثيراً إلى المنهج الفرضى الاستنباطى وإلى مزج الاستقراء التجريبى ضمن خطوات المنهج الفرضى الاستنباطى) .

فإذا كان للتعميم الاستقرائى إشكالية فى فلسفة العلوم الطبيعية ، فمن باب الأولى والأجدى أن تكون له إشكالية مضاعفة فى العلوم الإنسانية ، حيث إن أفراد الجنس البشرى ، يتفاوتون كثيراً فى صفاتهم الذهنية والنفسية والبدنية ، مما يجعل التعميم الاستقرائى محاطاً بالكثير من الصعاب المنهجية.

وقبل أن نستطرد فى إبراز المزيد من القواعد المنهجية التى ارتكز عليها ابن خلدون فى كتابه المقدمة ، وجعلها أساساً لتاريخه الكبير ، كتاب (العبر) يحسن هنا أن نورد فقرة هامة من (مقدمة) ابن خلدون جمع فيها عدداً من القواعد المنهجية التى اعتمد عليها فى كتابة التاريخ . يقول ابن خلدون :

(فـقد زلت أقـدام كـثـيرٍ من الأثبـات ، والمؤرخين الحـفّاظ فى مـثل هذه الأحاديث والآراء ، وتلقوها من غير بحث ولا روية ، حتى صار فن التاريخ واهياً مخـتلطاً . فإذن يحتاج صـاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السـياسة وطبائع الموجودات ، واختلاف الأمم والبقـاع والأعصار فى السير والأخلاق والعوائد والـنحل والمذاهب وسائر الأحـوال ، والإحاطة بالحاضـر من ذلك ومماثلة مـا بينه وبين الغائب من الوفـاق أو يسوى مـا بينهمـا من الخلاف . وتعليل المتـفق فيهـا والمختلف ، والقيـام على أصول الدول والملك ومـبادئ ظهـورها ، وأسبـاب حـدوثها ، ودواعى كـونهـا ، وأحوال الـقائمين بهـا وأخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادثة ، واقفاً على أصول كل خبر . وحينئذ يعرض خبـر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان ، وإلا زيّفه واستغنى عنه) [٢٣] .

ومن هذه الفقرة الهامـة ، يمكن أن نستخرج مزيداً من القواعـد المنهجية التى وضعها ابن خلدون حتى يصير علم التاريخ فى حرز من الغلط والوهم.

٧ ــ مراعاة مبدأ السببية الشامل :

السبـبية تعنى العلـمية وتعنى ربط الأسـباب بمسبـباتها الحـقيقـية ، وابن خلدون هنا يضع الفرق بين التـفكير الأسطورى والخرافى من ناحيـة والتفكير العلمى العقـلانى من ناحية أخـرى : فالتفكير الخـرافى والأسطورى هو آفة التاريخ وآفـة تلك الأفكار والروايات التى لا أساس لهـا من الواقع المادى أو الواقع المعاش ، والتى انزلق فيها عدد من كـبار المؤرخين من أمثال المسعودى والبكرى والطبرى . ومن هنا جاء تنبيـه ابن خلدون إلى الأخذ الصارم بمبدأ السـببية الشـامل فى محله تمامـا . أما ما هو مـوقف ابن خلدون من الجدل الكبير العـنيف الذى دار ردحًا من الزمان بين الأشاعرة والمعـتزلة والذى أخذ منحىً كبيراً بين الغزالى من جانب وابن رشد من جانب آخر ، فهو موضوع يحـتاج إلى بحث ونظر . ولكن وبـالرغم من ادعاء البـعض أن ابن خلدون يميل إلى الأشاعرة من ناحـية عامة ، فإن منحـى عقله ـ فى رأيى ـ هو أقرب إلى المادية الطبيـعية ، فـهو لا يفتـر عن الحديث عن الأصـول الطبيعـية فى

عادات الناس وفى أحوالهم العمرانية ، ولا يكاد يكف عن التنبيه إلى القوانين العامة التى تحكم تلك العادات والأحوال . ومن هنا فإننى أرجئ الحكم عن مدى أشعرية ابن خلدون ـ من ناحية عامة ـ وفى مسألة السببية من ناحية خاصة . وأكتفى هنا بالقول : إن الأخذ الصارم بمدأ السببية فى تفسير الظاهرة الاجتماعية هو أحد القواعد الهامة التى تكون المنهجية العلمية التى أخذ بها ابن خلدون فى وضعه لعلوم الاجتماع وفلسفة التاريخ وغيرها من العلوم ـ وهى من المظاهر الهامة التى تجعل منه رائداً لهذه العلوم . وهو هنا أقرب إلى طريقة المعتزلة منه إلى طريقة الأشاعرة .

٨ ـ قانون التشابه :

يرد ابن خلدون التشابه فى أحوال العمران واطرادها إلى عوامل مختلفة، منها : ـ الوحدة العقلية للنوع البشرى ، فالناس سواسية فى الأصول التى تحكم تفكيرهم المنطقى برغم اختلاف الإطار والبيئات والألوان والأعراق والبيئات الاجتماعية والثقافية ، أما الضرورات العقلية والمبادئ الأولية فهى واحدة عند جميع البشر ، وهذه الفكرة معروفة عند الفلاسفة من قديم الزمن. ولعل الإمام الغزالى قد تنبه إليها بشدة ، عندما قال : (إن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس) وهذه الفكرة أو المقالة ، هى التى افتتح بها رينيه ديكارت كتابه (مقال من المنهج) (Discourse on the Method) إذ يقول ديكارت فى مطلع هذا الكتاب : (العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس ، إذ يعتقد كل فرد أنه أوتى منه الكفاية) [٢٤] .

ـ أما السبب الثانى الذى يجعل الناس يتشابهون فى أحوال عمرانهم ـ عند ابن خلدون ـ فهو ميلهم إلى المحاكاة والتقليد فهم ينقلون عن بعضهم البعض دونما رؤية أو تأمل ، كما ذكر ابن خلدون فى الاقتباس أعلاه، وذلك لثقتهم المفرطة فى مصادر الأفكار والأخبار (وهذه هى الفكرة التى سماها فرانسيس بيكون : أوهام المذهب أو المدرسة ، ويمكن أن تعتبر أيضاً من أوهام المسرح) فى الأورجانون الجديد الذى جارى به بيكون أورجانون أرسطو. بينما أسماها (فيكو) بأخطاء تتصل بالمصادر التاريخية. بينما هى عند ابن خلدون تأتى نتيجة للثقة المفرطة فى الناقلين أو المؤرخين القدامى .

٩ ـ قانون الاختلاف :

قانون التباين من القوانين الهامة ، التى نبه إليها ابن خلدون ولفت النظر إليها بشدة وقوة ، وأطنب فى ذلك أيما إطناب ؛ ذلك أنه كان يعتقد أن مسار المجتمعات وحركتها حركة تطورية ، دائمة التغير والتحول وأن هذا التطور والتغير ، هو سُنةٌ أساسية من صور الحياة ، وأنه يصيب الأفراد كما يصيب الجماعات والمؤسسات وحتى اللغة . ويرى ابن خلدون أن الذهول والغفلة عن هذا القانون الخاص بالتباين هو أساس الغلط ومصدر الوهم فى تصور الناس والمؤرخين عن حقيقة التاريخ . يقول ابن خلدون :

(ومن الغلط الخفى فى التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام ، وهو داء دوى شديد الخفاء ، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة ، فلايكاد يفطن له إلا الإلحاد من أهل الخليقة. . . . وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول : سنة الله التى قد خلت فى عباده. . . .) (٢٥) .

ويذكر ابن خلدون أن هذا التباين والتبدل يحدث أيضاً فى المؤسسات ، فالمؤسسة القضائية مثلاً قد اختلفت صورتها وفعاليتها وتآكلت سلطتها وهيبتها الأولى . فلقد كان ابن أبى عامر وابن عباد قضاة وكان لهم شأن وطنة ورنة؛ ليس فقط لأنهم كانوا قضاة ؛ ولكن لأنهم أيضاً كانوا من شوكة العرب ، وهى الطبقة الحاكمة فى الأندلس آنذاك ، وهذا هو سر قوتهم وسلطتهم ونفوذهم .. لاكونهم مجرد قضاة .

وكذلك يذكر ابن خلدون أن كتابة تاريخ الملوك وشاراتهم وألقابهم وخواتمهم ، لم يعد لها معنى بعد الانهيار الذى حدث فى ممالك المسلمين فى الأندلس ، وذهاب سلطانهم وزوال دولهم وانتهاء مسألة التسلسل الملكى، إذ كان الأبناء الملوك يرثون آباءهم الملوك . وكان لزاماً على المؤرخين آنذاك حفظ ذلك الميراث الملكى . أما بعد انهيار حضارة الإسلام فى الأندلس واضطراب الأوضاع فى دول المغرب الأقصى ، فلم يعد لمثل تلك التواريخ الملكية فائدة أو جدوى .

ويرى ابن خلدون أن المباينة فى أحوال الناس وفى عمرانهم أمر حتمى ؛ لأن المدن والدول لها دورات محددة وكذلك الحضارات . دول تقوم فتزدهر ثم تهرم وتموت ، فتقوم دول أخرى فى مكانها . **﴿ وتلك الأيام نداولها بين الناس ﴾** وابن خلدون يرى أن المجتمعات والتاريخ الذى يسجل دورة تلك المجتمعات إنما يطيع قانوناً حتمياً ، مثله فى ذلك مثل العالم الطبيعى [٢٦] .

وبوضوح فإن ابن خلدون يرى أن الناس كثيراً ما يأبهون لقانون التشابه ولكنهم يغفلون عن قانون التباين ، لما ركب فى طبعهم من الميل إلى التقليد والمحاكاة ، ولهذا يحفظون التقاليد ويركنون إلى مذاهب الآباء والأجداد **﴿ إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ﴾** . وهذا ما يسميه (بيكون) بوهم القبلة أو الجنس البشرى (نزعة القطيع) .

١٠ ـ قانون التطابق :

وهذا القانون يعكس ما لاحظه الدارسون لابن خلدون من حيث نزعته الغالبة إلى المادية والموضوعية والواقعية . فهو يرى أن مقياس الحقائق ومعيارها ومحكمها إنما هو التطابق بين النظريات وحقائق الواقع الخارجى القائم خارج الأذهان . هذا الواقع له أولانية عند ابن خلدون تخالف تماماً الأولانية التى أولاها (كانط) للمقولات الذهنية ، التى تحكم عنده عالم التجربة أو عالم الظواهر The Phenomena فابن خلدون يؤمن بشىء قريب من نظرية المقابلة أو المناظرة بين اللغة والعالم أو بين الفكر ومقولاته وبين العالم وهو ما يعرف بـ The Correspondence Theory of Truth والمقولة التاريخية صادقة عند ابن خلدون ـ إذا كانت مطابقاً للواقع الخارجى، وإن كان هذا الواقع الخارجى ـ أو مجموع الأشياء عند ابن خلدون ـ ليس كَمّاً مادياً فحسب . بل هو متكوّن من الماديات المتحيزة والجواهر المفارقة والصفات . وهاتان الأخيرتان غير مادية ولكنهما جزء من الواقع والمقولة التاريخية كاذبة إذا انعدم هذا التطابق . ولقد أشار ابن خلدون إلى قانون التطابق هذا فى الفقرة الهامة التى اقتبسناها من المقدمة أعلاها وقلنا: إنها تحتوى على عدد من القواعد المنهجية التي أقام عليها ابن خلدون مشروعه فى كتابة التاريخ ، فى كتاب (العبر) ونَوَّه بها فى المقدمة ، وجعلها الأساس

الفكرى الذى انتقد بموجبه منهجية أساطين علم التاريخ المسلمين من أمثال المسعودى والطبرى والبكرى وابن الرقيق وغيرهم .

وخلاصة القول أن هذه القواعد العشر التى أقام عليها ابن خلدون مشروعه فى كتابة التاريخ قد ضمنت له البقاء كمدرسة فريدة فى تفسير التاريخ ، بل وفى تأسيس علم (فلسفة التاريخ) بصورة متكاملة لا مثيل لها فيمن ذهبوا قبله ، ولا غرو أن ادعى أنه أصيل فى هذا الفن ومبتكر . وهكذا يبرز التاريخ كعلم محترم له قواعده وأصوله وسننه وله مجاله المتخصص كسجل لحركة المجتمع الدينامية بديلاً للنظرة الجزئية الفروعية التى تنظر إلى التاريخ على اعتبار أنه مجموعة من الأحداث والوقائع المبعثرة المتناثرة بلا رباط ولا أصول ثابتة وقواعد مضطردة . ومن هنا جاءت إشارات ابن خلدون المتكررة إلى الفرق بين (ظاهر التاريخ) و(باطن التاريخ) وإلى (ظاهر التاريخ) ، و(أس التاريخ) . وأن خطأ جمهور المؤرخين أنهم إنما اكتفوا بالنظر فى ظاهر التاريخ من دون باطنه وأسه الذى يقوم عليه . وابن خلدون يقترح تلك القواعد العشرة ـ كمقومات يؤسس عليها ما وصفه بأنه (باطن التاريخ) وأسه الصلب ، ويحتل قانون السببية الشامل القاع الصلب لذلك الباطن الذى نتحدث عنه ، ومهما يكن من شىء ، فإشارة ابن خلدون للتاريخ :

(بأنه علم يخضع لقوانين علّية) ، قول مبتكر وطريف ، ويعتبر من هذه الناحية سابقاً لآراء المحدثين من أمثال فيكو الإيطالى وأوجست كونت ودركايم وكارل ماركس واسبجلر وتوينبى وغيرهم . وأكثر من ذلك ، فإن ابن خلدون يتحدث وكأنه عالم معاصر عندما يتحدث عن العلوم الإنسانية والاجتماعية وضرورة تأسيسها على قوانين حتمية صارمة أشبه ما تكون بالقوانين الطبيعية ، وهكذا تكون المنهجية العلمية ، منهجية واحدة مهما اختلف مجالها ترددا بين عالم الطبيعة الخرساء وبين عالم البشر الناطق العاقل المتأمل . وهذه هى عين النظرة التى يأخذ بها (السلوكيون المعاصرون) (Contemporary Behaviorists) وكل قبائلهم من فرويد إلى سكنرSkinner) فهل يمكن اعتبار ابن خلدون من السلوكيين ؟! هذا احتمال غير وارد ؛ لأن

ابن خلدون ينتمى إلى حضارة يمكن وصفها بأنها حضارة ذهنية تقوم على الفهم وعلى القيم الروحية . ولكنها بالرغم من ذلك حضارة تلتزم جادة العقل وترفض التهويم فى عوالم الخيال الشاطح أو الأسطورة الخرافية . ولكن بالرغم من ذلك ، فابن خلدون ، يمكن أن يعرّض به من حيث إصراره الشديد على القول بأن الحتمية تحكم عالم الشعور والفكر الإنسانى ، كما تحكم عالم الطبيعة الخرساء الصماء البكماء، ومن هنا ، فيمكن أن ينتقد ابن خلدون بنفس القدر الذى يشاد به ، يشاد به من حيث التفاتته إلى أن التاريخ وحركة المجتمع ليست ظواهر عشوائية لا تلتزم بأى نوع من الاطراد القانونى . فالتاريخ علم وكذلك الاجتماع ولكن ابن خلدون لم ينتبه بالقدر الكافى ـ فيما يبدو ـ إلى أن العلوم الاجتماعية تجعل من الإنسان ـ الكائن الفريد ـ محوراً ومجالاً لدراستها ، وهكذا يتحد الذات والموضوع فى الدراسة الاجتماعية ، بينما تظل الذات بعيدة ومستقلة فى حالة الدراسات الطبيعية المادية البحتة . ولكن الإنسان ليس كَمّاً ميكانيكيا آليا بل هو من نفس وروح وعقل وجسد ، هو كائن عاقل مفكر حر .

وعلى كل حال فقد تنبه العلماء المعاصرون ـ خاصة المدرسة الألمانية(٢٧) ـ إلى تفرد العلوم الاجتماعية والإنسانية وإلى إشكاليتها الخاصة بها .

نقد منهجية ابن خلدون :

إنه لا غبار ـ من ناحية عامة ـ على الخطوط العريضة لمنهجية ابن خلدون فى تأسيس علوم الاجتماع والسياسة والتاريخ على أسس نقدية علمية صارمة. ولكن بعض النقاط التى أخذت عليه تتعلق بمدى التزامه بهذه القواعد المنهجية التى وضعها. لقد لاحظ كثير من الدارسين لابن خلدون أنه لم يتقيد تماماً بتلك القواعد المنهجية، عندما بدأ فعلاً فى كتابة تاريخه (كتاب العبر) والنقاط التى يمكن إثارتها فى وجهه فى هذا الخصوص كثيرة :

أولا : لقد كان ابن خلدون لصيقاً جداً بالأحوال السياسية والاجتماعية والتاريخية بدول المغرب العربى والأندلس ، وكان لذلك ضعيف الاهتمام وقليل الإلمام بشؤون المشرق العربى فيما يقع إلى الشرق من الشام ، خاصة بلاد الرافدين وبلاد ما وراء النهر ، وهذه بقاع واسعة شاسعة ضمن العالم

الإسلامى . كذلك فإننا لا نجد اهتماماً بالعالم القديم - خارج العالم الإسلامى - يوازى أو حتى يقارب اهتمامه بالمغرب العربى ، وهذا ينافى هدفه المعلن فى استقصاء التاريخ بصفة عامة ، وتأسيس علم جديد يتعلق بأحوال الخليقة كلها من لدن آدم وإلى عهده وأحوال العمران البشرى فى عمومها . ولم تكن أوروبا المسيحية بعيدة عن ابن خلدون ، ولكنه عزف عن السفر والترحال فيما يجاور الأندلس الإسلامية ، كذلك لم تحمله رحلاته إلى الشرق إلى أبعد من الأراضى المقدسة وبلاد الشام . مع أهمية البلاد التى تقع إلى الشرق من بغداد فى ذلك الزمن ، حيث كانت حملات التتار تتدفق كالسيول الجارفة من الشرق الأقصى . ولم يعط ابن خلدون مسألة التتر والمغول والأسباب والدواعى التى قذفت بهم ، فى أمواج كالأطواد الهائلة إلى الغرب ، ولماذا كانوا كالسيل العارم فى اكتساحهم للبلاد التى غزوها ؟ وكذلك لماذا لم تصمد الدول الإسلامية العالمية فى وجوههم ، مع العلم أنهم كانوا همجاً وبرابرة لا يملكون من أسباب العلم أو القوة العسكرية شيئاً سوى وحشيتهم ودمويتهم ؟

ويمكن أن يقال : إن ابن خلدون لم يلتزم بالقواعد التى وضعها فى منهجيته خاصة تلك التى تتعلق :

١ ــ بالشك والتمحيص .

٢ ــ استقراء الواقع المادى وجمع المعلومات الصحيحة عنه .

٣ ــ قياس الغائب على الشاهد .

٤ ــ الاستقراء التام .

٥ ــ السبر والتقسيم .

٦ ــ مراعاة الحذر فى التعميم .

٧ ــ مراعاة أصول العادة وقواعد العمران البشرى .

فلم يكن استقراؤه لواقع المجتمعات البشرية كاملاً ، ولم يكن حذراً وهو يُعمم أحوال المجتمعات المغربية على كافة المجتمعات ، كذلك لم يكن محيطاً بالظاهرة الاجتماعية التى كانت تمثل خطراً داهماً للمجتمع العربى

الإسلامى ألا وهى ظاهرة التتر والمغول ، وعلى فرض أن ابن خلدون كان يريد أن يحصل على حظوة مع قائد التتر - تيمورلنك ، فإن هذا يدل على سذاجة بالغة الخطورة فى قراءته لتلك الظاهرة ، اللهم إلا أن نقول : إن ابن خلدون كان يتبع مبدأ (التقية) فى تعامله مع أولئك المتوحشين ، ومن هنا وجد أنه لزاماً عليه مراعاتهم وتملقهم حتى ينجو منهم بجلده ، وقد أوقعته الظروف في قبضتهم ، فإنه قد أحسن التخلص منهم . وهذا كله ممكن وجائز ، إلا أن ابن خلدون لم ينقل عنه أنه قام بأى دور يذكر فى التصدى للتتر أو أنه كان من الناشطين فى تنبيه المجتمع ضدهم ، أو أنه قد فعل شيئاً لإنذار الأمة من الخطر الداهم كما فعل بعد ذلك شيخ الإسلام المجاهد ابن تيمية .

ومن النقاط التى تؤخذ على ابن خلدون كذلك ، أنه قد أمعن فى ذم العرب عامة والبدو خاصة ، وإن كان قد امتدحهم أحياناً ، وفاته أن ملاحظاته على عرب الأندلس والمغرب الأقصى وبدوهم لا تنطبق على العرب عامة ولا على البدو عامة ، خاصة وللعرب تاريخ طويل فى بناء الحضارة والعمران والعلوم والآداب ، والأندلس نفسها وما فيها من آثار تشهد بقدرة العرب على الإبداع والبناء ، ولو طبق ابن خلدون قواعد المنهج كما وضعها هو لما كال السباب للعرب عموماً حتى قال عنهم : إنهم قد عجزوا عن هدم إيوان كسرى الذى بناه الفرس الثنوية .

ولاشك أن مثل هذه الأخطاء التى وقع فيها ابن خلدون إنما ترجع إلى منحاه العقلى من ناحية عامة وطريقة وأسلوب تفكيره : فنلاحظ مثلاً أنه أولاً لم يلتزم القواعد المنهجية الصارمة التى وضعها هو نفسه ، وهذه مسألة غريبة؛ لأنه إنما نعى على المؤرخين المسلمين قبله ضعف إلمامهم ومراعاتهم لضوابط المنهجية العلمية الصارمة ، واتباعهم الأوهام والأساطير . مثلاً عندما يذم ابن خلدون العرب ، فهو إنما يقع فريسة للاستقراء الناقص ، فيعمم من مشاهدات قليلة وغير كافية وغير ممتدة فى الزمان والمكان ، بل هى من وحى الفترة القصيرة التى عاشها هو شخصياً بين العرب فى شمال أفريقيا والأندلس . وكذلك عندما يقرر ابن خلدون أن الولاء العرقى هو أساس

الملك والغلبة والاستيلاء ، إنما ينطلق أيضاً من استقراء ناقص يعم من مشاهدات غير كافية ! وابن خلدون لا يراعى ما وضعه هو نفسه من مراعاة الحذر والحيطة فى التعميم .

كذلك أحياناً يبالغ ابن خلدون فى نزعته المادية الواقعية ، ويعامل الظاهرة الاجتماعية وكأنها ظاهرة مادية بحتة ، تأخذ كل مكوناتها من الواقع المادى الطبيعى ، وربما يفوت عليه أحياناً العناصر القيمة والمثالية فى الظاهرة الاجتماعية ، فالقيم الروحية ، مثلاً فى ضرورة تنظيم الدافع الجنسى أو ضرورة إقامة الأسرة كوحدة أساسية لمجتمع ، أو ضرورة التعاون والتزام مكارم الأخلاق ، أو ضرورة طاعة الحكام وأولى الأمر . كل ذلك يحتوى على عناصر من القيم الأخلاقية والجمالية ، ويعبر عن تقاليد دينية ذات مصدر سماوى متعال . ولا نعنى بذلك ـ بالطبع ـ أن ابن خلدون لا يؤمن بتلك القيم ، ولكنه لم يحسن التعبير عنها في نظامه الفلسفى .

ويمكن القول أيضاً هنا : إن ابن خلدون لم يتنبه بما فيه الكفاية إلى أهمية المنطق والتصورات الرياضية فى الدراسات الاجتماعية والإنسانية . ولئن كان الترييض ـ استخدام الرياضيات ـ فى العلوم الاجتماعية ظاهرة حديثة ، إلا أنه لم يكن مجهولاً تماماً لعلماء التراث الإسلامى ، فالحسن بن الهيثم والكندى والبيرونى كلهم عرفوا أهمية استخدام الرياضيات فى العلوم الطبيعية والإنسانية ، وهذا الاتجاه ، فى الواقع اتجاه قديم ، فأفلاطون ـ كما هو معروف ـ كان يصر على إتقان الرياضيات لطلاب أكاديميته ويجعله شرطاً من شروط دراسة الفلسفة . وعلى عكس الغزالى تشكك ابن خلدون فى قيمة الأقيسة الأرسطية فى دراسة العلوم الطبيعية والاجتماعية ذات الأساس الطبيعى كعلم العمران البشرى :

(أما من كان منها فى الموجودات الجسمانية ، ويسمونه العلم الطبيعى ، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التى تستخرج بالحدود والأقيسة كما فى زعمهم وبين ما فى الخارج غير يقينى ؛ لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة ، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها) (٢٩) .

ويبدو من الإنصاف القول بأن ابن خلدون كان يميل ميلاً كبيراً إلى

الجوانب الواقعية والمادية ، ولهذا السبب جاء تنظيره أحياناً ناقصاً ومثلوماً ، وفشل ابن خلدون أن يفسح المجال أكثر مما فعل للجوانب الروحية الإلهية ولجوانب الخلق والإبداع للروح الحر عند الإنسان ، وجاء تقديره للجوانب المادية والطبيعية الخالصة أعظم وأوضح من تقديره للجوانب الروحية والإنسانية فى تحديد الفعل التاريخى وفى تشكيل مسارات المجتمع الإنسانى . وإذا ما قورن ابن خلدون بالفارابى مثلاً فى مجال الفلسفة المدنية ، نجد أن الفارابى قد أفسح مجالاً لتدخل الروح الإنسانية ولهيمنة الإرادة الإلهية فوق مسار التاريخ ومقدراته عندما جعل النبى المعصوم وشرائع الرسل هى القيادة الموجهة للتاريخ . وكذلك فعل الشيخ الرئيس عندما أضاف العلم الإلهى الكلى وشرائع الأنبياء إلى أقسام العلوم . ولا نرمى من ذلك أن نقول : إن ابن خلدون لم يتأثر بالروح الثقافية الإسلامية أو أنه لم يتأثر بالقرآن الكريم . ولكنه خلط هذه المؤثرات الإسلامية بمؤثرات أخرى ربما كانت أصيلة عنده ، أو ربما أخذها من مصادر أجنبية لم يقف عليها الباحثون .

ولقد لاحظنا كذلك فى الفقرة السابقة أن ابن خلدون لم يأبه للفرق بين مجال العلوم الطبيعية وموضوعها وبين مجال العلوم الإنسانية وموضوعها . وألمحنا إلى أنه قد تشدد بعض الشيء عندما قرر أن القوانين التى تحكم العمران البشرى هى قوانين سببية صارمة ، تقارن فى عمومها واطرادها بالقوانين الطبيعية . ولقد رأينا أن العلوم الإنسانية ، وإن صدق القول بأنها تخضع لقوانين ، فربما كانت هذه القوانين ذات طبيعة إحصائية تسمح بقدر غير قليل من الاستثناءات وتقوم على قدر كبير نسبياً من عدم الاطراد فى التعميم من الخاص إلى العام ؛ وذلك لأن الإنسان مخلوق ذو إرادة وحرية واختيار ، وربما يتمرد على توقعاتنا فى أنه سوف يستجيب لإثارة بعينها على نحو بعينه . من هنا لايكون التنبؤ دقيقاً جداً فى مجال العلوم الإنسانية كما لاتكون النتائج باهرة إذا ما أريد أن يستثمر هذا التنبؤ بغرض السيطرة والتحكم والتسخير كما هو الحال فى العلوم الطبيعية . بل لا يكون الفهم والإيضاح بهذه السهولة والبساطة التى نجدها فى مجال العلوم الطبيعية عندما نفسر الخاص بإدراجه تحت مبدأ عام أو ضمن قاعدة عامة مطردة .

ومن النقاط التى وجه فيها نقد لاذع لابن خلدون هى أنه عاب على المؤرخين المسلمين من أمثال المسعودى ، عاب عليهم الجهل بمبادئ علم التاريخ فى عمومه وشموله . ومن الذين شملهم فى هذا اللوم وهذا الاتهام بالجهل إلى جانب المسعودى المؤرخ ابن عبد ربه وابن الرقيق والبكرى . وكذلك ابن إسحاق والطبرى والواقدى وابن الكلبى وسيف بن عمر . ولقد ميّز ابن خلدون هذه المجموعة وأدرجهم فى الطبقة الأولى ووصفهم بالتميز عن الجماهير ، ولكن بالطبع هذا التفوق لم يعصمهم من النقد والتعنيف اللاذع . ثم أضاف إليهم ابن المقفع وأبا بكر الطرطوشى ، وقال عن هذين الآخرين : إنهما إنما حوّما فقط حول علم التاريخ ، ولكنهما لم يتوصلا إليه. ذلك العلم العجيب الذى كان إلهاماً من عند الله بالنسبة لابن خلدون والذى هو علم لقواعد السياسة والملك ، وإلمام بطبائع الأحداث والوقائع ، وإدراك عميق لأحوال العمران البشرى والاجتماع الإنسانى . وإلى جهل هؤلاء المؤرخين المسلمين بأحوال العمران الإنسانى ، يرد ابن خلدون معظم الأخطاء والأغلاط التى وقعوا فيها ، ويردها كذلك إلى جهلهم بقواعد علم التاريخ . ولقد قضى ابن خلدون وقتاً كبيراً وهو يعدد الأخطاء لهؤلاء ويذهب كل المذاهب فى سبيل دحض ما أتوا به من أخبار ومن روايات تاريخية ، وكان أقسى ما يكون فى نقده لمناهج هؤلاء المؤرخين المسلمين ولمنهجهم فى البحث والكشف عن حقائق التاريخ ، مما أعطى انطباعاً أن وسيلة ابن خلدون ونظريته فى تصحيح التاريخ هى أن يدحض - يكذب - أخبار الآخرين ومن هنا يكون قد اتبع قاعدة : أن كل خبر يمكن أن يدحض لا يكون صحيحاً ، ولذلك إذا أردنا أن نثبت صحة خبر فعلينا دحضه ، فإذا أمكننا دحضه كان الخبر كاذباً ، وإذا لم نستطيع دحضه كان الخبر صادقاً وصحيحاً . ولقد كانت هذه القاعدة التى ذهب إليها ابن خلدون مثار نقد وجه له على اعتبار أن طريقته فى تقييم التاريخ ليست إيجابية على الإطلاق ولا تؤدى إلى إقامة البرهان على صدق الخبر ، ولكنها تقوم على محاولة دحضه . ولكننى أرى أن منهج ابن خلدون فى هذا الصدد لا بأس به وهو يذكرنا بما ذهب إليه فيلسوف حديث هو (كارل بوبر) ، وهو فيلسوف انجليزى متقاعد كان يدرس بجامعة لندن فى منتصف الستينيات من هذا

العصر، وهو صاحب المؤلفات الكثيرة فى فلسفة العلوم ومن أشهرها كتابيه:

1 - The Logic of Scientific Discovery .

2 - The Poverty of Historicism .

ونظريته فى هذا الشأن هى نظرية (الدحض) . (Falsification)

ولكن اللوم الذى ينبغى أن يوجه إلى ابن خلدون هو أنه نفسه لم يلتزم بالمنهج الذى اختطه وارتضاه وفرضه . فبالرغم من أنه عاب على المسعودى وزمرته أنهم ما أخذوا الظاهرة التاريخية فى عمقها الباطنى والذى يتصل بأحوال العمران وطبائع الوقائع وقواعد السياسة ، فإننا نفتقد هذا العمق وهذا الشمول فى كتابه العبر ، فقد كاد أن يهمل التاريخ العام وركز أكثر شىء على أحوال العرب والبربر فقط فى المغرب العربى ، ولم يعط من أخبار المشرق العربى إلا قليلاً . وحتى وهو يهتم بأحوال المغرب العربى ، لم يهتم إلا بالدولة والسلطان ، ولم يأبه كثيراً بقواعد السياسة ولا أحوال العمران بالنسبة لحركة المجتمع فى عمومها .

ومن ناحية ثانية نجد أن ابن خلدون يقع فى نفس الأخطاء التى حذر منها، واعتبرها من أهم أسباب الغلط فى كتابة التاريخ . فنجده يتشيع لبعض السلاطين مثل ذلك دفاعه عن الأمير إدريس بن الأصغر ، وذهابه إلى القول بأن إدريس من أهل البيت ، بدون بذل أى جهد أو حتى محاولة لإعطاء برهان على صدق هذا النسب الذى ادعاه للأمير إدريس بن الأصغر .

كذلك أخذ على ابن خلدون تأكيده على قانون السببية من ناحية ، وقوله: إن هذه السببية هى الجوهر من الوقائع والأحداث ، ولكنه يلجأ أيضاً إلى أقوال الصوفية ويرجو النجاة من النار على يد إدريس بن الأصغر بحسبان أن جده من آل البيت . ويذكر ابن خلدون فى ذلك أنه جادل ونافح عن آل إدريس بن الأصغر فى الحياة الدنيا ، ولذلك فهو يرجو من آل الأصغر أن يجادلوا وينافحوا عنه يوم القيامة وفى هذا المجال دار ابن خلدون دورة كاملة وخرج من دائرة التعصّب للمجادلة حسب قانون العلية العلمية فقط .

ابن خلدون وفلسفة التاريخ :

ونحن نركز على الجانب الفلسفى فى مقدمة ابن خلدون ، فلابد أن نذكر أن هذا الجانب كان بعيد التأثير ليس فقط فى مجال علم الاجتماع ، كما أسسه كل من أوجست كونت ودركايم وغيرهم ، ولكن بصفة خاصة فى مجال فلسفة التاريخ والفكر السياسى والاقتصادى . بل إن ابن خلدون نفسه يذكر اهتمامه بالتنظير حول (أسس التاريخ) و(باطن التاريخ) على أنه الاهتمام الرئيسى الذى دفعه لتأليف (المقدمة) فى المقام الأول . ولعله من نافلة القول ، أن نذكر أن ترجمة أجزاء من المقدمة إلى اللاتينية منذ القرن السادس والسابع عشر ، كان واحداً من أعظم الأحداث الثقافية فى العالم . ولا يكاد يخلو أى مؤلف عن فلسفة التاريخ منذ ذلك التاريخ من تأثير ابن خلدون والآراء الغريبة والرائعة التى بسطها فى تلك المقدمة .

فيكو وابن خلدون :

جيامبتستيا فيكو (Giambattista Vico)

فيلسوف إيطالى ، ولد فى نابلس عام ١٦٦٨ وتوفى عام ١٧٤٤ وهو مؤرخ له آراء ونظريات تشابه نظريات ابن خلدون فى المقدمة إلى حد مذهل، وكتابه ذو الأجزاء الخمسة وعنوانه (Scienza Nuova) أى العلم الجديد ، وعنوانه الحقيقى أطول من ذلك (مبادئ علم جديد خاص بالطبيعة المشتركة للأمم) ، يذكِّر بالمقدمة وبكتاب (العبر) ليس فقط من حيث أنه كتاب طريف ومستحدث ولا يتصل مباشرة بأى مؤلف فى هذا الصدد عرف فى الفكر الغربى قبله ، بل للتشابه الكبير فى مادته ونظرياته ، بآراء ونظريات ابن خلدون فى المقدمة وكتاب (العبر) وحتى العنوان نفسه (مبادئ علم جديد خاص بالطبيعة المشتركة للأمم) يذكر بعنوان كتاب (العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر) .

ففيكو كما فعل ابن خلدون ، يتجه اتجاهاً مادياً تجريبياً فى تفسيره للتاريخ. وهو ينتقد ديكارت بشدة ؛ لأنه جعل الرياضيات هى المثال الأوحد للعلوم ، وبذلك تنكر ديكارت - فى رأى فيكو - لخصوصية العلوم

الاجتماعية وأنها علوم موضـوعها لا يستند إلى الذهن فقط ، بل فى الأشياء القائمـة فى الواقع الخارجى غير الذهنـى . كذلك ففيكو ينقـد ميل ديكارت لتحكيم الحدس العـقلى كمعيار أخـير لليقين (الكوجيـتو الديكارتية) ويرى (فيكو) أن هذا الحـدس العقلى إن صلح للرياضيات ؛ فـذلك لأنها من صنع قريحة الإنسـان ـ لدرجة بعيدة ؛ ومـا ذلك إلا لأنها تسمح بحرية كـبيرة فى اختبار بديهياتها الأولية وفروضها ومصادراتها الابتدائية : (Mathematics is arbitrary to some extent) .

فـإن هـذا الحـدس لايسـعـفنا ـ فى رأى فـيكو ـ فى دراسـة العلوم الاجتـماعية. فـلابد من اختبار ومـسح الظروف الموضوعيـة التى تتحكم فى تفاعل الظواهر الاجتماعية ، والتى تحـدد أهدافها ومجرياتها . كذلك ، فإن فيكو يرفض معيـار الوضوح والتميز الذى وضعه ديكارت لتحـديد البديهيات الأولية التى تتمتع بالثقة التامة وتتصف باليقين المطلق ، ويقول فيكو هنا : إن كثيراً من مـثل هذه الأفكار التى تتميز بالوضوح والخـلاء قد تكون كاذبة عند التحقق الموضـوعى . وهكذا فبالرغم من أن فيكو قد قرأ لديكـارت واستفاد منه وكذلك الحـال بالنسبة لفرانسـيس بيكون ، إلا أنه رأى أن يخالفهـما فى تأسيس علـم جديد ينصب اهتمـامه الأكـبر لا على الرياضيـات ـ كمـا فعل ديكارت ـ ولا على الطبيعـة ـ كما فعل فرانسـيس بيكون ـ ولكن على دراسة المجتمـعات الإنسانية ، وهو فى هذا الاتجاه المبـتكر يذكرنا بابن خلدون وهو يكتب (المقدمة) وينوه بـذلك ، على أساس أن المقدمة إنما تستـحدث علماً جديداً لم يقل فيه الحكماء القدامى ـ لا أرسطو ولا الموبذان ـ حكيم فارس ـ شيئاً يذكر أو يصلح لكى يبنى عليه .

وفيكو يذكر بابن خلدون ؛ لأنه أيضاً كثيراً ما تبجح بأنه إنما يؤسس علماً جديداً ، لا يعـثر على أصـوله لا عن أرسطو ولا ديكارت ، ولا فرانـسيس بيكون . وكذلك يشـبه فيكو ابن خـلدون لأنه كتب سيـرته الشخصـية بعناية فائقة .

ويشبه فيكو ابن خلدون بتصوره المبتـكر عن التاريخ ، كعلم يفسر حركة المجتمعات الإنسانية ويبين قوانينها العـامة وأصولها الثابتة ، ويسير وفق قوانين

حتمية صارمة ، كتلك التى تحكم مسار العلوم الطبيعية سواء لسواء .

ويشبه فيكو ابـن خلدون فى تصوره للتاريخ كدورات متعـاقبة ، وهو ما يعرف بنظرية الأكوار . فكل دولة تنشأ وتزدهر ثم تبدأ فى الأفول والانحدار بعد أن تصل القمة (إلا أن فيكو يعتبر أن المجتمعات المسيحية سوف تنقذ من ذلك إذا هى تمسكت بتعاليم المسيح والكنيسة الكاثولوكية) وهو نفس الرأى الذى عكسه توينبى عندما قـال : (إن الحضارة الغربية لن تأفل كـغيرها من الحضارات ؛ لأنهـا تمتلك نظاماً يصحح أخطاءها باستـمرار وذلك هو النظام الديمقراطى) .

والمعروف أن ابن خلدون ركز بشدة على هذا التصور للتاريخ على أساس أنه دورات وأكوار (The Cyclical Theory of History)، وكذلك فعل فيكو وذلك باستقرائية للحضارت القـديمة ، خاصة الحضارة الرومانية ؛ ولا نعرف عما إذا كان ابن خلدون قد أخذ هذا التـصور من مصادر قديمة أو أنه استنبط هذا من القرآن الكريم ، وعلى كل حال ، فهو كثيراً ما يقتبس قوله تعالى : ﴿ **وتلك الأيام نداولها بين الناس** ﴾ (٣١) .

ويشبه فيكو ابن خلدون ، فى أنه كان لصـيقاً بالأمراء والحكومات ، إما مربيا أو وزيراً أو مستشاراً . وتـدعى طائفة من الكتاب الغربيين أن فيكو يعد أباً لفلسفـة التاريخ ، وأبرز المتعـصبين لذلك الرأى جول مـيشليه ، ويعتـبره ويدجرى أحـد مؤسـسى علم فلسفـة التاريخ ، ولكن بما أن ابن خـلدون قد سبق فيكو بأكثـر من الثلاثة قرون (ابن خلدون توفى ١٤٠٦ م ـ ٨٠٨ هـ) وتوفى فـيكو (١٧٤٤ م) فإن احـتمـال نقل فـيكو عن ابن خلدون أو على الأقل التـأثر به يظل مـفتـوحاً . ذلـك أن مقـدمة ابـن خلـدون نقلت إلـى الفـرنسيـة ـ على القطع ـ فى نهـاية القرن السـابع عشـر الميلادى ، نشـرها المستشرق الفرنسى بارتلمى دربلو (١٦٢٥ ـ ١٦٩٥ م) ثم جاء سلفستر دى ساسى (Silvestra de Sacy) الذى عاش مـا بين (سنة ١٧٥٨ إلـى سنة ١٨٣٨) أول من ترجم أجزاء المقدمة إلى اللغـة الفرنسية (٣٢) . والاحتمال الكبير جـداً هو أن دى ساسى (De Sacy) لا يتقن اللغة العـربية ويصعب كثيراً ـ إن لم نقل يستحيل ـ أن ينقل عملاً فى مثل حجم (المقدمة) ورصانة

لغتهـا مباشرة من اللغة العربـية إلى الفرنسية ، فلابد إذن من افـتراض وجود ترجمات للمقدمة باللغة اللاتينية ، يرجع تاريخها إلى أيام الأندلس ومدرسة الـترجمـة فى غـرناطة ، أى يرجع إلى القـرنين الخـامس والسـادس عشـر الميلادى، وكذلك افتراض اطلاع (دى ساسى) على تلك الترجمات اللاتينية للمقدمـة وإفادته منها فى نقل أجزاء مـن المقدمة إلى اللغة الفرنـسية ، ولكن يظل هذا افتراضاً ،مهما تعاظمت درجة احتماله ، ويبقى الاحتمال الأضعف قائماً إلى أن تحـسم هذه المسألة حسمـاً نهائياً إذا قدر لهـا مثل هذا الحسم . والاحتمال الأضعف هنا هو أن تكون أوجه التـشابه ، التى أشرنا إلى بعضها بين ابن خلدون وفيكو ـ مـجرد صدفة طريفة وعـجيبة من غـرائب وعجائب التاريخ ، وتكون كما قـال الغزالى : من باب تواتر الخواطر ومن باب وقع الحافر على الحافر أى بختاً وصدفة (٣٣).

فيكو وتصوره للتاريخ :

يرى فيكو العـملية التـاريخية على أنهـا عملية تمكن الإنـسان من ابتكار النظريات الخاصة باللغة والعـادات والقانون والحكومة . ويرى كونجوود ، أن فيكو ـ بهـذا التعريف ـ بلور فكرة أو مـوضوع التاريخ لأول مرة فى العـصر الحديث ، إذ أنه وفق لرؤية التاريخ ، لا على أنه أمر يتعلق بالماضى فحسب، ولكنه إنما يختص ـ فى المقام الأول ـ بصرح المجـتمع ذاته وبتكوينه وأوضاعه الحقـيقية ذات الـصلة بتقاليـده ، وهى أمور وظواهر لابد من دراستـها بعناية لفهم حقيقة العصر (٣٤) ، ويلاحظ الشبـه بين هذا المفهوم لـلتاريخ على أنه يعبر أسـاساً عن حركة المجـتمع وأوضاعه وتقاليـده وبين تعريف ابن خلدون للتـاريخ ، يقول ابن خلدون : (حـقـيقـة التاريخ أنه خـبر عن الاجـتمـاع الإنسانى، الـذى هو عمران العـالم وما يعـرض لطبيـعة ذلك العـمران من الأحوال والتـأنس ، والعصـبيات وأصناف التـغلبات للبـشر بعـضهم على بعض، وما ينـشأ عن ذلك من الملك والدول ومـراتبها ، ومـا ينتحله البـشر بأعمالهم ومساعيـهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك من العمران بطبيعة الأحوال) (٣٥) .

ويرى فـيكو ، كـما يـرى ابن خلدون ، أن التـاريخ علم ، بينمـا أنكر

ديكارت ذلك ؛ لأن التاريخ لا يستجيب لشروط ديكارت (العلمية) لأن مثال ديكارت للعلم هو النسق الرياضى وما يتميز به من دقة ويقين وتتصف به مقدماته من الوضوح والجلاء والتميّز (Clear and distinet ideas) ولكن ابن خلدون يرى أن التاريخ علم يتصف بكل صفات وخصائص العلم وأنه – مثلاً – يقوم على نواميس وقوانين ثابتة وصارمة وكلية ، مثله فى ذلك مثل العلوم الطبيعية ؛ ولذلك فإن ابن خلدون يتكلم عن (باطن) التاريخ الذى تمثله تلك النواميس والقوانين الثابتة الصارمة ، بينما تمثل الأحداث والوقائع التى تبدو متناثرة ومفككة (ظاهر) التاريخ ، وابن خلدون كذلك يرى أن التاريخ يتطور دائماً إلى الأمام فى دينامية مستمرة ، ولكن هذه الدينامية لا تسير فى خط مستقيم مطرد (Linear Line) ولكنها تسير فى دوائر صاعدة ، ولكن هذه الدوائر تعبر عن القوانين الثابتة المطردة التى تحكم مسار التاريخ ، فيما يتعلق بحظوظ الجماعات والأفراد والأمم .

ويرى فيكو أن الحقب التاريخية لها طابعها الخاص بها ، بحيث تصطبغ كل الأحداث الكبيرة التى تحدث فى تلك الفترة بطابع الحقبة التى تحدث فيها[٣٦] ؛ ولذلك ، فلا نستطيع أن نفهم تلك الأحداث فهماً علمياً كاملاً إلا إذا نظرنا إلى تلك الأحداث ضمن السياق التاريخى والحقبة التاريخية التى حدثت فيها ، ومن الخطأ الفاحش أن نعزل الأحداث عن ظروفها التاريخية ونفهمها من خلال خاطر معاصر . ونجد فكرة شبيهة بهذه الفكرة عند ابن خلدون ، عندما حذر ابن خلدون من خطورة فهم أحداث التاريخ من خلال رؤية معاصرة أو من خلال منظور معاصر ، بل لابد من اعتبار الجذور التاريخية للحادثة ، بحيث لا نجردها أبداً من فحواها التاريخى .

ومن ناحية أخرى ، نجد تشابهاً كبيراً بين ابن خلدون وفيكو فى مسألة حتمية النواميس التاريخية ، وضرورة أن تجرى وفق استقراء مضطرد لا يتخلف ؛ لأن المستقبل سوف يكون مثل الحاضر ومثل الماضى ، لأن الأسباب المتشابهة تؤكد مسببات متشابهة ـ وهكذا أساس قانون التشابه عند ابن خلدون.

يقول ابن خلدون ـ معبراً عن إيمانه بالحتمية فى التاريخ ، التى أشرنا إليها

من ذى قبل : (الماضى أشبه بالآتى من الماء بالماء) (٣٧) ، وبالرغم من أن ابن خلدون يلفت النظر إلى ضرورة التنبه إلى قانون التباين - بنفس القوة التى يلفت بها النظر إلى قانون التطابق - إلا أنه حتمى فى نظرته الشمولية للتطور التاريخى لمسار المجتمعات الإنسانية قاطبة ، فالتحول والتطور والتغيير لا يتم بطريقة عشوائية ولا يسير كيما اتفق ، بل إن هذا التحول والتبدل فى أحوال العمران البشرى ، يتم وفقاً لقوانين كلية ثابتة وصارمة ، ويحكم بواسطة نواميس كلية عليّة حتمية ، مثله فى ذلك مثل الظواهر الطبيعية ومثله فى ذلك أيضاً مثل الكائنات الحية ، لابل إن المجتمع نفسه والدول التى تقوم فيها والشعوب والأمم التى تنشأ إنما هى بالفعل كائنات حية ، تولد وتنمو وتكبر وتبلغ أشدها ، ثم يدركها الضعف والهرم ومن ثم الشيخوخة والكهولة والموت ، شأنها فى ذلك شأن الكائنات الطبيعية الحية كلها ، لا فرق على الإطلاق . ومن هنا جاءت هذه الجملة الاستقرائية الحتمية :(الماضى أشبه بالآتى من الماء بالماء) .

فالنغم النهائى عند ابن خلدون ليس تطوراً ارتقائياً بلا حدود ، بل هى دولات حياتية (Life cycles) وآجال محددة . ﴿ **فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون** ﴾ . وهذا قانون كلى شامل . . قانون الفناء الذى يحيط بكل شىء : ﴿ **كل من عليها فان . ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام** ﴾ .

غير أن التشابه بين ابن خلدون وفيكو يأخذ أبعاداً جديدة تماماً عن الفكر الأوربى النهضوى الذى نشأ فيه فيكو ، فقد كان الأثر الأرسطو طاليسى هو الأثر الواضح ، وبالرغم من أن أرسطو قد اكتشف الاستقراء إلا أنه لم يستخدمه إلا استخداماً محدوداً . ولكننا نجد عند فيكو نزعة استقرائية تجريبية بارزة وواضحة جداً فمن أين جاءت هذه النزعة التى شملت عند فيكو ، ليس فقط العلوم الطبيعية ، ولكن أيضاً العلوم الاجتماعية ؟! إن الإجابة القريبة هى أنه قد أخذها من مصادر عربية إما مباشرة وإما عن طريق فرانسيس بيكون الذى كان بدوره يأخذ من مصادر وثيقة الصلة بالمصادر العربية فى الأندلس آنذاك (انظر فى ذلك شهادة روجر بيكون الذى سبق فرانسيس

بيكون والذى اعترف صراحة أنه أخـذ علومه ومنهجيته التجـريبية من مصادر عربيـة) . كذلك فـإن إمكانية اضطلاع فـيكو على مقدمـة ابن خلدون يظل افتـراضاً ، قوياً جـداً . ومهـما يكن من شىء فإن فـيكو قد أخـذ بالطريقة الاستقرائية فى استقرائه لحـوادث التاريخ ولتطور المجتمعات الإنسانية . وهذا هو الذى مكنه من الانتـقـال من الحـوادث الجزئيـة إلى القـوانين الكليـة ، ولذلك، فإن فيكو يعمم مشاهداته الجزئيـة عن أحوال المجتمع ليخرج بقاعدة كلية مفادها أن المجتـمع يمر بثلاث مـراحـل أسـاسـية هـى أولا الـدولة الدينية (الثيوقراطية) و(الأرستقراطية) ثانيا والديمقراطية ثالثاً وأخيراً ـ وذلك تعبيراً عن نظريته الدائرية (cyclicol Theorg) إن كل مـرحلة من هذه المراحل الثلاث تحـمل فى طياتها عناصـر انحلال [٣٨] وهكذا نلاحظ نفس التـصور التطورى عند فيكـو كما نجده عند ابن خـلدون ، حيث يرى ابن خلدون أن الدولة كائن حى ، ولها عُمْرٌ محدد ، وهذا العمر له نفس الأطوار النشآوية التى للكائن الحى : ولادة وطفولة وفـتوة وشبـاب ثم الكهولة والشيخـوخة والهرم ثم الموت والفناء .

ويبلـغ التشـابـه بين ابن خلـدون وفيـكو الذروة عندمـا يتحدث فيكو عن (القوة الوحشية) التى هى السر فى قوة الأمم وغلبتها بالغزو والسيطرة على غيرها مـن الأمـم . وهـذه القـوة الـوحشيـة هـى فكـرة قريبة جداً من فكرة (العصـبيـة) العرقيـة التى جعلهـا ابن خلدون أساسـاً للدولة ، وليس هذا فحـسب ، بل إننا نكاد نجد نفس الأطوار التى تمر بها الدولة والتى قـال بها ابن خلدون عند فيكو : فهو يرى الدولة تمر بالأطوار التالية :

١ ــ طور القوة الوحشية وهو طور النشأة الأولى عند فيكو .

٢ ــ طور القوة البطوليـة التى تصاحب وتبرز أثناء عـملية الغزو والاستـيلاء التى تقوم بها الجماعات ذات (القوة والوحشية) .

٣ ــ والطور الثـالث هو طور العـدل واستـقرار الملك ، حـيث تبرز القـوة الابتكارية اللامعة للجـماعة المسيطرة وتبلغ حضارتها الذروة ويظهـر فيها التفكير الإنشائى المبدع [٣٩] .

٤ ــ الطور الرابع هو طور السرف والترف وبداية الانحدار .

٥ ــ وأخيراً يأتى دور الهرم والفناء والزوال .

وتشبه أطوار الدولة عند فيكو ما وضعه ابن خلدون من أطوار خمسة طبيعية، لابد لكل دولة من أن تمر بها قبل الزوال والفناء :

الطور الأول :

هو طور الظفر بالبغية وهو طور استلام السلطة بادئ ذى بدء ، ويتميز بالقيادة الجماعية عند أهل العصبية الأولى ، كما يتميز بالتكاتف والمناصرة والتعاضد .

الطور الثانى :

هو طور الاستبداد بالملك وهو الطور الذى ينفرد فيه الملك بالسلطة ويمنع عشيرته وأهل شوكته الذين عاضدوه فى الطور الأول من المشاركة فى السلطة. وعندما تثور أهل الشوكة والعصبية الذين اعتادوا المشاركة فى الأمر والنهى والمجد فى الطور الأول ، يضطر الملك إلى قهرهم وكسر شوكتهم ، ولكنه هنا يستشعر أن ظهره قد انكشف بفقدان أهل العصبية الأولى ، وأهل الشوكة والمدافعة الأوائل ، فيسعى إلى الاستعاضة عنهم باصطناع عصبية جديدة تقوم على الولاء المأجور . ولكن هذه العصبية ليست كالأولى فى قوتها وفعاليتها ؛ لأنها اصطناعية وتقوم على الأموال والمناصب، بينما العصبية الأولى تقوم على ولاء طبيعى مصدره التعاضد والتكاتف بين القبيلة الواحدة أو العرق الواحد ، ذى القرابة الرحمية .

الطور الثالث :

عند ابن خلدون هو طور الفراغ والدعة ، عندما يفرغ الملك من التخلص من منافسيه ، فتدين له البلاد والعباد مفرداً بالولاء والطاعة والسلطة المطلقة ، وتستقر المملكة وتعظم ثمرات الملك ويعم الرخاء الاقتصادى ، ويكثر البناء والتشييد . والعمارة هى مقياس عظمة الدول عند ابن خلدون : فكلما كانت الدولة قوية ومتينة الأركان ، كانت آثارها فى المبانى والتشييد باقية على الأيام، والطور الثالث هذا يمثل قمة الشباب والفتوة بالنسبة للدولة ، فبعد ذلك تبدأ مرحلة الأفول والانهيار .

الطور الرابع :

فى هذا الطور تخمد جذوة الإبداع وجذوة الدفع الحضارى الأولى ، وتفقد فيه القيادة السياسية وعلى رأسها الملك القدرة على الابتكار والتجديد ، لما فقدوا من الحماسة الأولى بفعل الترف والرفاهية ، فيرون أن مهمتهم هى المحاكاة والتقليد للآباء المؤسسين ؛ لأنه ليس هنالك مجد بعد مجدهم ولا قمة بعد قمتهم .

الطور الخامس :

هو طور الدعة والغفلة والركون إلى المتاع والإسراف الكبير فى المأكل والملابس والفرش والتبذير فى كل شيء وهنا تسرع الدولة خطاها نحو الأفول النهائى والزوال .

والتشابه هنا بين ابن خلدون وفيكو حقا تشابه مدهش ، وهكذا يقوى الاحتمال أن الثانى أخذ عن الأول .

فيكو وأوهام المؤرخين :

ويتحدث فيكو عن أوهام المؤرخين القدامى ، وكل من اطلع على (مقدمة) ابن خلدون يكاد يجزم أن هذا الفصل عند فيكو مأخوذ برمته عن (المقدمة) . ويرى فيكو أن أخطاء المؤرخين القدامى أو أوهامهم هى خمسة كالآتى :

١ ــ الثقة المفرطة فى المصادر القديمة والإشادة بهم والثناء عليهم .

٢ ــ غرور الأمم ، أن كل أمة أو فرقة تشيد بتاريخها وتزينه وتتباهى به .

٣ ــ غرور المتعلمين . وهذا يشير إلى اتجاه بعض الباحثين على إصفاء تصوراتهم المعاصرة على الشخصيات التاريخية ، ويعاملون الناس العاديين فى التاريخ وكأنهم علماء أو مفكرون .

٤ ــ التعاقب العلمى للأمم أو الخطأ المتصل بالمصادر ، ويتعرض فيكو فى هذا الجانب إلى ميل الأمم إلى التقليد والاتباع ، حيث يقلد بعضها بعضاً.

٥ ـ القدامى أعلم بأحوال الزمن الذى عاشوا بالقرب منه (٤٠) ويلاحظ التشابه الظاهر بين نقد ابن خلدون لقدامى المؤرخين المسلمين ممن سبقوا من أمثال المسعودى وابن عبد ربه والطبرى وابن رقيق والبكرى وغيرهم، وبين أوهام المؤرخين عند فيكو ، فابن خلدون ـ وكما هو معروف ـ يرجع أخطاء المؤرخين ممن سلف قبله بأنها ترجع إلى أوهام هى :

أ ـ التشيعات للآراء والمذاهب .

ب ـ تقديس أصحاب المراتب والمناصب والمبالغة فى حبهم والإطراء عليهم والثناء على أحوالهم والتعصب لهم .

جـ ـ الثقة المفرطة بالناقلين القدامى لشهرتهم ولما يعتقد من رسوخ إقدامهم فى العلم والدراية .

د ـ الذهول عن المقاصد الباطنة والوقوف عند ظاهر الأحداث والسلوك وعدم القدرة على الاستنباط الذى به ينفذ الباحث إلى حقيقة المعتقدات والآراء والميول للأمم الأخرى.

هـ ـ ولوع النفس بالغرائب والرغبة فى التجاوز والمبالغة فى الخبر من أجل الإمتاع والإطراب والتشويق والإغراب فى الرواية .

و ـ القياس والمحاكاة والتقليد .

ز ـ الجهل بطبائع الأحوال والعمران البشرى .

ح ـ الجهل بقانون المطابقة ، أى أن الأخبار إنما محك صدقها هى أن تتطابق مع الواقع المادى الماثل خارج الذهن البشرى . ويبدو أن النقد الذى وجهه ابن خلدون للمؤرخين القدامى ولفت النظر إلى أوهامهم المنهجية لم ينعكس فقط فى كتابات فيكو ولكنه أيضاً انعكس عند أستاذه فيكو ويقصد بذلك : ديكارت وفرانسيس بيكون ، فلقد اهتم ديكارت بقضايا المنهج وعكس ذلك فى القواعد التى وضعها ـ فى كتابه : (A Discourse on the Method) .

ى ـ الذهول عن مقاصد الأقوام السابقة والغفلة عن نواياهم ومعانيهم الداخلية .

وأما فرانسيس بيكون ، فقد اهتم بقضايا المنهج اهتماماً كبيراً فى كتابه (الأرجانون الجديد) وبدأ تنظيره فى مجال المنهجية بنقد المنهجية السائدة عن الأقدمين ، تماماً كما فعل ابن خلدون عندما بدأ بنقد منهجية المؤرخين القدامى الذين حضروا قبله . وعدد فرانسيس بيكون أخطاء الفلاسفة قبله فى مجال المنهجية وسمى تلك الأخطاء (أصناما) أو (أوهاما) وحدد الأوهام أو الأخطاء الأساسية وحصرها فى أربعة أو خمسة أخطاء هى :

(أ) أصنام القبيلة :

وهى تلك الأخطاء التى تنشأ لدينا ، عندما نبنى تصوراتنا عن العالم لا من الملاحظة والتجربة ، ولكن من التصورات الموروثة والمتداولة فى الوسط الثقافى القائم عند الشعب أو القبيلة التى تنتمى إليها ، وهكذا نفرض تصوراتنا الذاتية الموروثة على الواقع من دون التأكد من وجود مسوغ واقعى لتلك التصورات الذاتية .

(ب) أصنام الكهف :

تتعلق بالذاتية الفردية ، فلكل فرد تصوراته الخاصة به بمعزل عن المجتمع أو الجماعة التى ينتمى إليها ، فبعض الناس يخلعون تصوراتهم الخاصة والذاتية الممعنة فى الذاتية على الواقع والأحداث ، فيرون العالم والحقائق ، لا كما هى ، ولكن كما يحلو لأوهامهم وظنونهم - وبعض الأحيان وساوسهم — أن تصورها .

(جـ) أصنام السوق :

وهذا يرجع إلى تأثير اللغة العامة فى بناء تصوراتنا ، واللغة العامة تحفل بالكثير من الاستخدامات الخاطئة للغة ، وعلى المرء التزام جانب الحذر فى ذلك .

(د) أصنام المسرح :

ويقصد بيكون بأصنام المسرح الأوهام والأخطاء التى يقع فيها الباحث أو العالم أو المؤرخ نتيجة لتأثره غير النقدى بالمشاهير من العلماء والفلاسفة السابقين من ذوى الأسماء اللامعة المعروفة ، فكثير من التجريبيين يجمعون

الملاحظات كما يفعل النمل مع الحبوب ، وكذلك كثير من العقليين يتحدثون عن نظريات لا صلة لها بالواقع والمفقود فى مثل هاتين الحالتين هو استخدام العقل كطريقة نقدية تحليلية . فهذه هى الأوهام التى ينبغى أن يُطهر العقل منها وتلك هى الأصنام التى ينبغى تحطيمها إذا أراد المرء أن يكون علمياً وموضوعياً . ولقد دعا إلى ذلك ـ وبصورة أقوى وأعتى من ذلك بكثير ـ ابن خلدون فى مقدمته التى سبقت كلاً من فرانسيس بيكون وفيكو وبأكثر من ثلاثة قرون من الزمان .

(هـ) أصنام المدرسة أو المذهب :

وهى تنشأ من التحزب والتشيع للمدرسة الفكرية للانتماء المذهبى :

وإذا كان فيكو قد اهتم بالدراسات اللغوية واللسانية ، فإن ابن خلدون قد خصص لها أجزاء كبيرة نسبياً من (مقدمته) ويتكلم ابن خلدون بنبرة علمية متميزة عن أسباب فصاحة لهجة قريش ونقائها ، وكذلك فصاحة لغات ثقيف وهذيل وخزاعة ، وبنى كنانة وغطفان وبنى أسد وبنى تميم ؛ لأنهم جميعا يجاورون قريشاً . أما قريش نفسها فيرجع ابن خلدون فصاحتها وذرابة لسانها ونقائه إلى كونها فى وسط الجزيرة العربية ، بعيداً جداً من الأطراف والنطاق ، حيث الاختلاط مع أقوام كثيرة من العجم ، مما يؤدى إلى فساد لغات أهل النطاق من العرب بسبب ذلك الاختلاط ، أما عرب النطاق من ربيعة ولخم وجذام وغسان ، فلم تكن لغتهم تامة الملكة .

ولقد تعجب بعض الباحثين لفيكو بأنه أهمل تقريباً التاريخ المسيحى ، ولم يذكره إلا فى النادر ، ويقول ويدجرى [٤٢] : إنه لم ترد فى (العلم الجديد) إلا إشارات قليلة وغامضة عن التاريخ المقدس ، مع العلم بأن فيكو قد عرف بأنه شديد التعصب للمسيحية ، وهذا مما يقوى الافتراض أن أصول (هذا العلم الجديد) ليست مسيحية ولا يونانية ! فماذا تكون ؟!

ويبدو أن مفكرى أوروبا قد عدَّلوا آراءهم السابقة لنشر (المقدمة) فى أوروبا أولاً على يد :

(١) الفرنسى ، بارتلمى دربلو (١٦٢٥ ـ ١٦٩٥) .

(٢) والفرنسى Lsaac de sacy .

(٣) ونون هامر Non Hammer . ونون هامـر هذا هو الذى لقب ابن خلدون (منتسيكو العرب) .

(٤) ثم جاء المستشرق الفرنسى دوسلان (de slane) فترجم المقدمة كلها مع الشرح والتعليق وظهر أول أجزاء هذه الترجمة التى اشتملت على ثلاثة أجزاء فى عام ١٨٦٢م ، بينما ظهر الجزء الثالث عام ١٨٦٨م .

ولقد قلنا فـيما تقـدم أعلاه : إنه لابد أن تكون هنالك ترجمـات لاتينية سبـقت هذه الترجـمات الفرنسـية والإنجليـزية . ولابد أن تكون هذه النسخ اللاتينية قد ظهـرت فى القرنين الخامس عشر والسادس عـشر الميلادى ، وأن هذه الترجمات اللاتينية هى التى بنيت عليها التـرجمات الفرنسية المشار إليها أعلاه .

ويذكر د/ على عبـد الواحد وافى ، أن ترجمة (المقـدمة) إلى اللغات الأوربية قـد غيرت آراء علماء الغـرب عن نشأة العلوم الاجتـماعية : (فـقد كانـوا يزعمون أن فـيكو هو أول من بحث فى (فلسـفة التـاريخ) ولكنهم علموا حينئذ أن ابن خلدون قد سبقه بما يزيد على ثلاثة قرون ونصف القرن ، وأنه قد أقـام دراستـه لتطور الحضـارة الإنسانيـة ، أى ما يسـمونه (فلسـفة التاريخ) عـلى دعائم علميـة قوية لا يذكـر بجانبـها ما اتخـذه فيكو أسـاساً لبحوثه. وكانوا يـدعون أن أوجست كونت (Auguste Conte) هو أول من أنشأ علم الاجتماع ، ولكنهم علموا حـينئذ أن ابن خلدون قد سبقه إلى ذلك بمدة تزيد على أربعة قرون ونصف قرن) [٤٣] .

ابن خلدون وازفالد شبنجلر (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦) :

ولعل شبنجلر من أبرز الأسماء ـ من بين فـلاسفة التاريخ الذين تأثروا ـ فيما يبدو من آرائهم ـ بالأفكار الغـريبة والمبتكرة التى طرحها ابن خلدون فى مقدمته . والناظر فى آراء شبنجلر يشده بقوة مدى التطابق بين آرائه وآراء ابن خلدون . ولقد يكـون من قبيل الصـدفة المحضـة ورود هذا التطابق بين آراء الرجلين ، ولكن التخمـين الذى هو أقرب إلى الحقيقـة أن يكون شبنجلر قد

اطلع فعلاً على مقدمة ابن خلدون وتأثر بها تأثراً بالغاً من حيث شعر أم لم يشعر .

والذى يطلع على كتاب (سقوط الحضارة الغربية) لشبنجلر يفاجأ بالنظرة التاريخية الحتمية المتشائمة التى يطفح بها هذا الكتاب . والغريب أن المؤرخين ابن خلدون وأ . شبنجلر يتشابهان حتى فى بعض سماتهما الشخصية ، فكل منهما وهو يكتب تاريخه كان متأثراً بخيبة شخصية وسوء طالع لازم سيرته الشخصية وحياته الأسرية .

فابن خلدون وهو قابع فى قلعة أبى سلامة كان يعالج جرحاً أليماً وحزناً دفيناً وأسى شخصياً لا يكاد ينسى ، عبّر عن هذا الذى يحس به فى كلمات معبرة (لقد كنا شموس المجد لكنها غابت ، وكل الأفق حزن لذلك) .

كما كان منفعلاً بالظروف القاسية التى كان الوجود العربى فى الأندلس وفى شمال إفريقيا يمر بها فى تلك الحقبة التى اتسمت بالصراعات العنيفة والمؤامرت والدسائس والمنازعات المسلحة بين قبائل العرب والبيوتات الحاكمة منهم . ولقد عبر ابن خلدون عن هذه الظروف ووصفها بأنها انقلاب كونى.

كذلك كان لاندلاع الحرب العالمية الأولى أثر عميق فى نفس شبنجلر ، فلقد شهد عن كثب المآسى والدراما الحزينة المدمرة التى لفَّت أوروبا والعالم من جراء اندلاع هذه الحرب الرهيبة . ولقد هيأت له مهنته ـ كرجل عسكرى ـ أن يقف على أسرار تلك الحرب وملابساتها المأسوية ، وبما أنه كان رجلاً مفكراً ذا حاسة رقيقة ، فقد انصرف بمجرد انتهاء الحرب ، يعبر عن مدى قلقه ورفضه لتلك الظاهرة ، ولقد عبر عن حيرته تلك فى فلسفة حتمية متشائمة لا يكاد المرء يحس فيها بأى بصيص من الأمل أو النور ، وليس هذا بمستغرب من رجل شاهد ورأى القسوة والوحشية التى كانت تستولى على الإنسان وهو يقاتل أخاه الإنسان ، مما يحمل المرء للتساؤل عن هذا الإنسان وطبيعته الأصيلة ، وعن وجود دوافع الحنان فى نفسه : أهى حقيقة أم أسطورة من نسج الخيال ؟ أين الإنسانية الكامنة فى طبيعة الناس كما يدعى المثاليون ، بل أين الرحمة والشفقة والعطف إذا واجه الإنسان أخاه الإنسان بوجه أكثر قبحاً وضراوة من وجه الوحوش الضارية .

لقد أخذ شبنجلر بفكرة الدورة الحيوية للحضارة (Life - Cycle) تماماً كما أخذ بها ابن خلدون من قبل . ولئن كانت هذه الفكرة تردد منذ كتابات أفلاطون ، فإن ابن خلدون قد استعملها جيداً وجعلها محوراً لنظريته السياسية عن نشوء وانهيار دولة .

يختار شبنجلر سبعاً من الحضارات ويعرضها فى جدول ، ثم يعقد مقارنة بينها بهدف إثبات أن الحوادث تكرر فى أعمار الحضارات ، ويذهب إلى القول بأن عمر كل حضارة يقدر بحوالى الألف سنة . ويقول عن الحضارة الغربية : إنها قد بدأت منذ القرن العاشر الميلادى ، وقد انقضى معظم عمرها حتى القرن التاسع عشر الميلادى ، فكان ربيعها فى العصور الوسطى المتأخرة ، وصيفها هو عصر النهضة والإصلاح الدينى وخريفها عصر الأنوار . وهى الآن فى صميم شتاءها .

ويلاحظ المرء التطابق بين آراء شبنجلر هذه وآراء ابن خلدون قبله عن مراحل نمو الدولة ، واشتمال ذلك على أربعة أجيال ، وأن للدولة عمراً - هو مائة وعشرون سنة عند ابن خلدون - وأن الدولة متى ما وصلت إلى مرحلة الهرم لابد أن تموت ، فهى آجال ﴿ **فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون** ﴾ . كذلك يزعم شبنجلر أن الحضارة تمر بأربع مراحل هى : الربيع والصيف والخريف والشتاء حيث يتم أجل الحضارة وعندئذ تموت موتاً طبيعيا عاماً . كما يزعم ابن خلدون ، أن الدولة متى ما بلغت الهرم فلابد أن تموت موتاً طبيعياً ولايستطيع أحد أن يؤخر هذا الموت إذا جاء الأجل .

وإذا كان المثل الأعلى للحاكم القوى عند ابن خلدون هو الملك المستبد الذى يستحوذ على السلطان كله ولا يقبل إلا الانفراد بالمجد ، وبالسلطة ، فإن شبنجلر قد جاء برأى يشبه هذا الرأى إلى حد كبير ، فهو يرى أن الحكومة القوية هى تلك التى توضع فى يد عسكرى مقتدر صارم وغير معقد الفكر - بكلمات أخرى ضعيف الذكاء - ولكنه حسن النوايا والمقاصد وحسن الشمائل . وهذا - لعمرى - هو نفس الشرط الذى وضعه ابن خلدون عن الملك المستبد . فهو يرى أن الملك إذا كان متوقد الذهن ، أخذ الناس

بالشدائد فهلكوا جميعاً ، ويذكر أن ابن الخطاب كان قد عزل زياد ابن أبيه متعللاً برجاحة عقله الزائدة كارهاً أن يحمل الناس فضول عقله الواسع لما فى ذلك من المشقة على الرعية .

ولهذا السبب عندما صعد موسولينى إلى كرسى الحكم فى إيطاليا كان شبنجلر من المؤيدين المتحمسين له ولحكمه ، فهو عسكرى صارم وقليل الذكاء كما كان يتمنى شبنجلر ، ولهذا السبب كان موسيلينى يرضى المواصفات العامة التى وضعها أ. شبنجلر للشخص المنقذ الذى يحول دون سقوط الحضارة أو على الأقل يوفر هذا السقوط لأطول وقت ممكن .

ومن الاعتبارات العامة التى يتوافق فيها فكر الرجلين : ابن خلدون وأ. شبنجلر موقفهما من الحضارة عموماً ومن الثقافة والفكر بوجه خاص . فقد رأيناهما يصران على أنه من الأفضل للحاكم أن لا يكون مثقفاً أو معقد الفكر؛ لأن تعقيد الفكر وتنوع الثقافة من الأسباب التى تتداعى بالحكم إلى العنف والشدة بالرعية بينما يؤدى ضعف الفكر إلى إحياء ملكة الرفق والشفقة. ولقد رأينا كيف أن ابن خلدون يرى أن الحضارة وانتشارها ما يؤدى إلى الترف والسرف والخلاعة والفجور ، وأن هذا الانتشار يأتى فى زمن المتاعب حينما تكون الدولة قد انتهت دورتها الحيوية الأساسية ، وأقبلت نحو التداعى والهرم . ولقد كانت هذه الآراء المتطرفة عن حتمية الانهيار وعسكرية الحل الناجح وإدانة الثقافة مثار نقد واسع لفكر شبنجلر كما كانت سبباً فى تحفظنا ـ فى هذه الدراسة ـ إزاء الكثير من آراء ابن خلدون والتى تنزع نحو الحتمية ونحو الاستبداد والملكية المستبدة فى السياسة . فإن الملكية العادلة لاغبار عليها فى المنظور الإسلامى القرآنى .

وبالرغم من الآراء الجادة والطريفة التى جاء بها أ. شبنجلر ، والتى كان لها صدى واسع بين صفوف المؤرخين وفلاسفة التاريخ مثل توينبى نفسه ، إلا أن المرء ليجد صعوبة كبيرة فى تقبل آراء أ. شبنجلر التى تنزع نحو التحكم والتشاؤم ونحو الحتمية الميكانيكية ، والتى تقلل من دور الإنسان فى تقرير مصيره وفى السيادة على أقداره ولا يكاد المرء يجد تبريراً عقلانياً مقبولاً فى كتابات أ. شبنجلر نفسه مما يقنع القارئ بأفكاره المادية والحتمية ؛ ولهذا

السبب نجد أن توينبى بالرغم من إعجابه الشديد بشبنجلر وبالرغم من تأثره بفكره ، إلا أنه قد رفض وبحزم آراءه الحتمية المتشددة ، ولاحظ أنها لا تستند إلى أساس مقبول من العقل أو المنطق ، فقد كان إعجابه الأكبر متوجهاً إلى الأفكار الكلية التأليفية التى تنقدح فى الذهن بفضل الرؤية المتفوقة العبقرية التى تومض فجأة فتضىء الكون كله فى لحظة من اللحظات. لا غرو إذن أن يكون أ. شبنجلر أكثر إعجاباً بأفلاطون منه إلى أرسطو طاليس وأكثر حباً لقربه منه إلى الفلاسفة المحدثين الذين يميلون إلى التحليل والتجريد .

بل إن كثيراً من الآراء المثيرة والذكية التى جاء بها أ . شبنجلر تجىء فى معرض كتاباته وكأنها أمور تقرر تقريراً ، بدون أن يبذل أى مجهود ليقنع بها القراء أو أن يقيم دليلاً منطقياً على صحتها ، ولقد ظل أ. شبنجلر يتبرم أيما تبرم من كل مجادلة ، لفهم التاريخ على أساس نظرة تحليلية تقسم الجل إلى أجزاء ، وكذلك فإنه يحاول دائماً فهم الحضارة على أساس أنها وحدة متكاملة لا تقبل التجزئة . وبالرغم من التشابه الكبير بينه وبين ابن خلدون فى محاولته لإيجاد رؤية شاملة للتاريخ . إلا أن أ. شبنجلر أقرب إلى الأفلاطونية والخيال المتسامى عن الواقع ، بينما يميل ابن خلدون أكثر فأكثر نحو الأرسطوطاليسية فى بناء أفكاره على منهج قوى من التجريبية الواقعية التى تصل إلى الكليات بتجريد من الأحداث الجزئية الواقعية .

وبينما يدعى ابن خلدون أنه صنع بالتاريخ ما صنعه أرسطو بالمنطق من حيث أنشأ العلم إنشاءً ونظّره ووضعه وفق منهج كلى شامل . فإن أ. شبنجلر يدعى أنه فعل بالتاريخ ما فعله إسحاق نيوتن بالرياضيات ، إذ أنه أعاد رسم الظواهر التى كانت منفصلة بعضها عن بعض فى السابق فى كيان متماسك من المعرفة . كان التاريخ قبله فوضى من الحقائق الجزئية عن الماضى. والذى فعله أ. شبنجلر وابتدعه هو أن أعطى التاريخ رؤية موحدة وكلية وشاملة وفق إطار نظرى شامل .

إن طريقة أ. شبنجلر ـ كما أسلفنا ـ تقوم على عقد مقارنات بين الحضارات كوحدات أساسية للبحث تماماً كما أخذ توينبى (المجتمع) كوحدة أساسية للدراسة وكما أخذ ابن خلدون (الدولة) محوراً لتنظيره

السياسى . ويذهب أ. شبنجلر إلى النظر إلى التاريخ على أساس أنه علم دقيق ـ كالفيزياء والأحياء ـ تماماً كما يفعل ابن خلدون الذى لا يفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، بل لا يفرق بين عالم الذرات الهادمة وعالم الملأ الأعلى ، فالكل أجزاء فى عالم واحد هو عالم التكوين ـ كما رأينا .

بالرغم من التشاؤمية التى انتمى إليها أ. شبنجلر وبالرغم من تنكره للإرادة الحرة للإنسان إزاء الحدث التاريخى مما أوقعه فى حتمية محرجة ، إلا أن أفكاره وكتاباته لا تخلو أبداً من الجديد الرائع ومن رومانسية خلابة .

ابن خلدون وتوينبى :

عند دراسة العلامة أرنولد توينبى نجد صدى مختلفاً تماماً لآراء ابن خلدون الذى وجدناه عند أ. شبنجلر . وابتداء رفض توينبى ـ وبشدة ـ الحتمية التاريخية المتشائمة التى نجدها فى آراء كل من ابن خلدون وأ. شبنجلر ـ فتوينبى يرى ـ ومن دون تردد ـ أن تلك الحتمية ، ليست فقط خاطئة ، ولكن أيضاً لا مبرر لها على الإطلاق . وعلى العكس تماماً من حتمية كل من ابن خلدون وأ. شبنجلر وإصرارهما على إبعاد العامل الإنسانى عن التأثير الرئيسى على مجرى الأحداث وعن مسار التاريخ ، فإن توينبى يضع رؤية للتاريخ تكاد تصل فى شفافيتها وفى إيقاعها الروحى إلى أعمال كبار الشخصيات الصوفية ، وهى آراء تعطى تنافراً وتغايراً مع آراء كل من ابن خلدون وأ. شبنجلر والتى تكاد تنصب فى قوالب علمية مادية استقرائية . وإن المرء ليعجب أن يصير ربيب الحضارة الغربية المادية داعية إلى أهمية الروح ومنها إلى سيادة الإرادة الإلهية فوق الحدث التاريخى بينما يدعو من كان ربيباً لتربية روحية صارمة ـ كما هى الحال عند ابن خلدون ـ إذ كان أبوه ذا نزعة صوفية روحية قوية للغاية ـ إلى العلمانية وإلى المادية وإلى الحتمية ، التى تجعل الإنسان أسيراً لعوامل موضوعية مادية ليس للإنسان أى سيادة نافذة عليها . ومن الواضح أن عوامل تنتسب إلى الديانة المسيحية كان لها دور كبير التأثير على أفكار توينبى .

وبينما يؤسس ابن خلدون فكره السياسى على فكرة العصبية العرقية على

اعتبار أنها العامل الأساسى والحافز الأول لقيام الدول ، نجد أن توينبى يقرر بحزم أن الجنس والعنصر ليس سيداً حاسماً فى نشوء الحضارات ، فلقد وجدت فصائل وقبائل من جنس واحد نجح بعضها فى الانبعاث الحضارى ، بينما ظلت الفصائل الأخرى على حالتها الأولى من الخمول والركود وعدم الحركية والانبعاث. تلك الحالة البدائية والتى أطلق عليها الفلاسفة الصينيون لفظة (الين) وحالة (الين) التى وصفها الصينيون بأنها الحالة الأولى للجماعات البدائية الساذجة ، هى حالة من التبطل والكسل والعجز والميل المستمر للنوم والاسترخاء والركود على شواطئ الأنهار والمستنقعات ، وبذل أقل جهد مستطاع فى سبيل الحصول على الطعام الذى غالباً ما يكون موفوراً وسهل التناول . ويقرر توينبى أن الجنس لا يفسر لنا لماذا تأخذ بعض الفصائل من نفس النوع أو العرق فجأة فى الحركية والانبعاث الحضارى ، ورفض حالة الهجوع والأخذ فى تسلق الجبال والسير نحو المرتفعات حيث الجفاف النسبى وتواجهه هذه المجموعات والتى فضلت حالة (اليانج) وهو مصطلح صينى آخر ويعنى حالة النشاط والحركية والتصميم على تسلق الجبال ومقابلة الشدائد والتغلب عليها ، وقد يكون انبعاثهم بسبب رفضهم للظلم والعجز والكسل ، بينما تظل مجموعات أخرى من نفس الجنس فى الاستمرار على الوضع البدائى فى أحوالهم العامة ، مما يباعد الشقة بينهم وبين أرحامهم الأكثر نشاطاً والأبعد رؤية وبصيرة وأكثر حكمة ، والأقدر على الاستجابة الناجحة للتحديات الجديدة . ويطرح توينبى السؤال هل يا ترى هى البيئة التى تمثل العامل الحاسم فى نشوء الحضارات ؟ ويجيب على هذا السؤال بأن البيئة ليست بأحسن حظاً من عامل العنصر أو الجنس فى النجاح فى خلق الحضارات ، فقد وجدت مجموعات فى بيئات متشابهة إلى أبعد الحدود ، ولكن بينما نجحت بعض تلك المجموعات فى الالتحاق بركب الحضارة ، إلا أن مجموعات أخرى عجزت عن ذلك عجزاً تاماً .

ويضرب توينبى المثل بمدينة أثينا ، والتى تعتبر بحق معلمة هيلاس . ذلك أن أثينا واجهت ـ مثلها فى ذلك مثل سائر المدن الهيلينية التى تسكن فى بيئة واحدة تقريباً وتشترك فى جنس واحد هو الجنس الإغريقى ـ تحدى شح الموارد الطبيعية والزراعية على وجه خاص عن إعالة وإطعام الشعب

الهيلينى، وكانت قلة الموارد هذه تحدياً عظيماً جابهه الشعب الهيلينى ، ولكن كل المدن الإغريقية فشلت - فى الواقع - فى اتخاذ استجابة ناجحة وشافية ونهائية لهذا التحدى العظيم ، إلا أثينا فهى وحدها التى استطاعت مواجهة التحدى والمجىء باستجابة ناجحة له وبذلك استحقت وسام (معلمة هيلاس).

كيف استجابت أثينا لتحدى شح الموارد الطبيعية ؟

يقرر توينبى أن أثينا عندما داهمها فقر التربة وقلة محصولها الزراعى ، من الوفاء باحتياجات عدد سكانها الآخذ فى النمو والتزايد بشكل مطرد ، لجأت إلى حيلة جديدة وذلك بالتركيز على زراعة محصول الزيتون واستخراج زيته وتصدير كل ذلك إلى بلاد أخرى لا ينمو فيها الزيتون ، ولكن تنمو فى تربتها محاصيل وفيرة من القمح والذرة وحبوب أخرى ، فابتدعت التبادل التجارى لأول مرة فى تاريخ الإنسانية كما عمدت إلى المعادن بجوف الأرض واستخرجتها واتخذت من النقود أداة وسيطة للتبادل . وهذه الاستجابة تبدو بالفعل متفوقة على استجابات أخرى قامت بها كل من أسبرطة وأيونيا . فلم تفعل أسبرطة أكثر من احتلال أراضى مدن يونانية شقيقة والاستيلاء عليها بالقوة وامتداد أراضيها بهذه الطريقة غير المجدية والتى تفتقر إلى العدالة ، مثلما تفتقر للخيال الواسع الخلاق . كما قامت مدن يونانية أخرى - بعد التغلب على تعدى البحر - بغزو جنوب إيطاليا وضمها إلى نطاق نفوذها ، والاستفادة من أرضها ومواردها ، مما أدى فى النهاية إلى تكوين الدولة الرومانية الشاملة .

وكان على أثينا أن تجد نظاماً دستورياً مناسباً يتواكب مع تجارتها العالمية فيما وراء الحدود . مما أدى فى النهاية إلى بسط نفوذها السياسى على البلدان التى كانت تستورد منها القمح . وكان من شأن ذلك كله أن تتوسع نطاق الدولة اليونانية وتمتد حدود الحضارة الهيلينية فتشمل كلاً من سوريا ومصر .

ويعتبر رفض توينبى للنظريات التى تضع الجنس والبيئة بحسبان أنهما العنصران الغالبان والحاسمان فى نشوء الحضارات ، يعتبر هذا الرفض بمثابة نقد قوى لنظرية العنصرية التى قال بها ابن خلدون بحسبانها من النظريات

العنصرية للعرقية ، كما يمهد بهذا الرفض حتمية ذلك العامل الذى يتعلق بالبيئة وذلك تمهيداً لنظريته الأساسية التى يعبر عنها قانون التحدى والاستجابة للتحدى والذى اشتهر به توينبى فى مقابل كل من ابن خلدون وأ. شبنجلر . هذا القانون الذى يفسرّ نشوء الحضارات باعتبار أنه انعكاس مباشر للقوى الروحية الكامنة عند الإنسان وتدوين لتطورها صعوداً وهبوطاً نحو المثل العليا ، سواء أكانت روحية أم أخلاقية ، كما يعبر عن رفضه للحتمية الطبيعية وتأكيده لحرية الإنسان ولمقدرته الأصيلة فى تقرير مصيره على الأرض.

ويلتمس توينبى الإجابة على السؤال المطروح فى الأسباب والعلل التى تجعل بعض المجموعات البشرية قادرة على الخروج باستجابة ناجحة للتحديات التى تقابلها ، بينما تفشل أخرى ويلتمس توينبى الإجابة على هذا السؤال أيضاً من دراسة الخصائص الروحية والاجتماعية للمجموعات البشرية ومن الظروف الاجتماعية والتجارب الإنسانية التى صادفتها فى حياتها . ويلجأ إلى الأساطير فى بحثه للدراما الإنسانية الخالدة وللقاءات الفردية التى تمخضت من صنع الأبطال وصنع الحضارات . وتوينبى يلجأ إلى الملاحم والدراما والأساطير كما يلجأ إلى التجارب والآلام التى خاضتها البشرية بعد أن يئس من ولوج وتطبيق القوانين الطبيعية وقانون اطراد الطبيعة على العلاقات الإنسانية ، وفى رأيه فإن قانون اطراد الطبيعة يواجه متاعب وصعوبات ، حتى على مستوى التجارب المادية البحتة ، فما بالك بهذا القانون عندما يراد تطبيقه على مخلوقات حية ذات عقل وحرية وإرادة .

يواجه قانون اطراد الطبيعة ما يسمى (بمشكلة الاستقراء) لأن المستقبل قد لا يشبه الماضى وافتراض هذا التشابه يرتكز على تسليم غير علمى ، فليس هنالك ما يحجر على العقل البشرى أن يتصور وقوع اختلال كونى أشمل يحدث تحولاً وتغييراً جذرياً فى قوانين الطبيعة ، وبالتالى لا تشرق الشمس من الشرق وتغيب فى المغرب مثلاً ، ولا يسبب الماء الرى ولا الطعام الإشباع ولا النوم الراحة ، ولا تسبب الحرارة تمدد النحاس مثلا . هذا الاختلال ممكن التصور وممكن الحدوث كأن يحدث تصادم هائل بين كوكبين

أو جسمين فى الفضاء الخارجى أو كأن يحدث اختلال فى حركة الشمس المدارية ، فتقترب قليلاً من الأرض مما يسبب الحرائق الهائلة على سطح الأرض أو تبتعد قليلاً منها مما يسبب التجمد النهائى للأرض . فلو قدر للحياة أن تستمر بعد حدوث مثل هذه الانقلابات الفرضية ، ولو أمكن للعالم أن يتشكل من جديد ويستمر بيئة صالحة للحياة ، فربّما يتم كل ذلك وفق طبائع جديدة للأشياء ووفق منظومات جديدة للقوانين .

فتوينبى يرى - وبحق - أن هنالك ما يسمى بالعامل الذى يصعب التكهن به فى خضم العلاقات الإنسانية وتفسير ذلك أنه لا أحد يستطيع التنبؤ وبدقة عن تأثير الأحداث فى ردود الفعل الصادرة عن الإنسان وهو يتعرض للتأثيرات الاجتماعية . ذلك أن الإنسان سيد نفسه وهو يملك إرادة حرة ، ولذلك يملك أن يكيف رد فعله على الحدث الذى يقع عليه بصورة إرادية حرة مما يصعب التكهن به أو التنبؤ به مسبقاً على صورة دقيقة وقطعية الدلالة .

قانون التحدى والاستجابة للتحدى :

لم يزل السؤال قائماً : كيف تنجح مجموعات إنسانية بعينها فى إبداع الحضارة بينما تفشل المجموعات الأخرى حتى ولو كانت تنحدر من نفس الجنس وتنتمى إلى نفس الأعراق وتعيش فى بيئة واحدة ؟ ويرد توينبى على هذا السؤال بوضع نظرية تقوم على فكرة التحدى والاستجابة الناجحة لهذا التحدى .

ويقدم توينبى هذا القانون ، لا على أنه من محض ابتداعه أو من خاصة اختراعه ، ولكنه يقدمه كقانون موضوعى علمى استنبط استنباطاً استقرائياً علمياً ، تماماً كما قدم ابن خلدون قبله قانون العصبية على اعتبار أنه من صميم الاستقراء لوقائع التاريخ العملية كما تقع على الطبيعة من دون تدخل من أحد .

يزعم توينبى أنه درس واحدة وعشرين حضارة قسمها إلى قسمين :

١ ــ حضارات أصيلة وعددها خمس عشرة حضارة .

٢ ــ وأخرى منتسبة وعددها ست حضارات .

وبالحضارات الأصيلة يرمز إلى تلك الحضارات التى انبعثت من حالة (الين) الأولى والتى كانت الحياة البدائية للإنسان على شواطئ البحار والأنهار ومن تحول الإنسان إلى حالة (اليانج) وأخذه فى تسلق الجبال نشأت الحضارات الأصيلة على قمم الجبال .

وأما الحضارات المنتسبة فلقد نشأت من الحضارات الأصيلة وهى لذلك تنتسب إليها .

وباستعراض هذه الحضارات جميعها ، وجد أنها تستجيب استجابة صحيحة لقانون التحدى والاستجابة للتحدى الذى توصل إليه .

الحضارة المصرية النوبية وتحدى الجفاف :

يضرب توينبى مثلاً لتوضيح الطريقة التى يعمل بها قانون التحدى والاستجابة الناجحة للتحدى بحالة الجفاف التى أصابت البقعة فى شمال غرب إفريقيا ، والتى تعرف الآن بالصحراء الغربية يقول توينبى : إن هذه المنطقة إبان عهد الجليد الأخير كانت منطقة تسود فيها الأحراش والغابات الكثيفة ، وكان سكان هذه المنطقة قوماً بدائيين ، يعيشون على الصيد وعلى ثمار الأشجار الكثيفة فى منطقة حارة شديدة الرطوبة ، وكانت الأمطار تهطل هنا بغزارة وتحملها الرياح القادمة من المحيط الأطلسى . وذلك أن الجليد السائد فى وسط أوروبا كان يسبب فيها ضغطاً منخفضاً ؛ ولذلك تميل الرياح شمالاً مارة بشمال إفريقيا ومسببة لهذه الأمطار الغزيرة . ولكن ومع انتهاء عصور الجليد جميعاً وذوبان الجليد ، انتهى الضغط المنخفض والذى كان سببا فى إمالة الرياح الممطرة القادمة من المحيط إلى جهة الشمال ، ومن جراء ذلك تعدل الرياح خط سيرها وتمر بعضها على شمال وأواسط أوروبا ، كما تميل الرياح القادمة من الأطلسى جنوباً إلى منطقة خط الاستواء ، مما سبب الجفاف فى شمال إفريقيا وواجه الناس الجفاف كتحدٍّ عظيم لم يألفوه من ذى قبل ، وانقسم الناس إلى ثلاث طوائف فى تفاعلهم مع هذه الظواهر الجديدة ؛ طائفة سارت شمالاً محدثة بذلك تعديلاً ليس فقط فى البيئة التى ألفتها ولكن أيضاً تعديلاً فى نوع الحياة التى ألفتها ، وسارت طائفة نحو الشرق محدثة بذلك تعديلاً فى البيئة التى كانت تعيش فيها وكذلك تعديلاً

فى نوع الحياة التى تعيش فيها . وهذه هى المجموعة التى استجابت استجابة ناجحة لتحدى الجفاف . أما الطائفة الثالثة فقد اتجهت جنوباً مع الأمطار رافضة تعديل طريقة حياتها كما رفضت تعديل نوع البيئة التى تعيش فيها ، ويذكر توينبى أن أجداد قبائل الشلك والدينكا التى تقيم الآن فى جنوب السودان هم الذين آثروا الانحدار جنوباً مع الرياح نحو المنطقة المدارية الحارة، ولذلك فشلوا فشلاً تاماً فى الاستجابة الناجحة للتحدى .

أما المجموعة الثالثة والتى اتجهت شرقاً فقد استقرت بوادى النيل ، ولكن فى البيئة الجديدة واجهت المشاق والشدة وتحدياً جديداً متمثلاً فى غابات البردى ومستنقعات الدلتا . ولقد نجح المهاجرون فى إحداث استجابة ناجحة لهذا التحدى الجديد ، فقد قطعوا شجر البردى وجففوا المستنقعات ، وذلك بشق الترع والجداول واستحداث الزراعة وتأليف الحيوانات . وبذلك قامت أول حضارة رائدة فى التاريخ على ضفاف وادى النيل وهذه هى الحضارة المصرية النوبية الخالدة . ويرى توينبى أن ظروفاً مماثلة هى التى أنشأت الحضارة السومرية على ضفاف دجلة والفرات .

مهما يكن من أمر ، فإن توينبى يرى أن قانون التحدى والاستجابة الناجحة للتحدى ، هو القانون الموضوعى العلمى الذى يحكم قيام الحضارات ونموها ، وأن المجموعات التى تفشل فى إقرار التحدى الناجح إما أن تنقرض كما حدث للمجموعات التى رفضت أن تهاجر أو أن تغير طريق حياتها ، أو تظل على حالتها البدائية كما حدث لأجداد قبيلتى الشلك والدينكا فى الحوض الأدنى للنيل .

وقانون التحدى والاستجابة الناجحة للتحدى يشتمل على سبع مراحل أو على ثلاث مراحل ونصف عندما يصبح إيقاعاً للانهيار وسقوط الحضارة . أما فى حالة استمرار الحضارة فى النمو فإن التحديات التى تقوم تجد لها دائماً حلولاً جذرية ناجحة وهكذا تستمر حضارة معينة فى النمو المستمر طالما واجهت التحديات التى تعترض سبيلها بين الفينة والفينة باستحداث استجابة ناجحة لها .

ولكن ، وبما أن بعض الحضارات تواجه الموت والاندثار ، فالذى يحدث أن وقت الإبداع والابتكار يصل إلى نهايته فى بعض الأحيان وهنا

تعجز المجموعة الفذة ، والتى كانت محور الابتكار والإبداع فى حياة تلك المجموعة ، تعجز عن الاستمرار فى الابتكار والاختراع وذلك لأسباب مختلفة . هنا يقوم ويمثل تحدٍ عظيم ويستمر هذا التحدى منغصاً على الناس حياتهم بدون أن يوفقوا لابتكار حل جذرى له . هنا يبتدئ وقت المتاعب كما يسميه توينبى ، وعندما يظهر هذا التحدى العظيم ويستمر طارحاً نفسه بدون جدوى يحصل أول انهيار فى حياة تلك الحضارة ، بعدها تبتدئ مسيرتها نحو الأفول والانهيار . وعندما يحدث ذلك يستجمع المجتمع الذى تزدهر فيه تلك الحضارة كل قواه لاحتواء الأزمة واحتواء مظاهر الانهيار . هذا التجمع أو هذه النهضة التى تجىء فى أعقاب زوال الانهيار تمثل أول استجمام لهذه الحضارة ، ولكن هذا الاستجمام (التجمع لا يستمر طويلاً فسرعان ما يحدث انهيار ثان وتجمع ثان وانهيار ثالث وتجمع ثالث وانهيار نهائى ، وهكذا يأخذ قانون التحدى والاستجابة للتحدى شكله النهائى كإيقاع للانهيار) .

(١) انهيار . (٢) تجمع . (٣) انهيار . (٤) تجمع . (٥) انهيار . (٦)تجمع . (٧) انهيار نهائى .

ولقد ذكرنا آنفاً قانون التحدى والاستجابة للتحدى ، لا يعمل فقط فى فترة الانهيار والمتاعب ، وإنما يعمل أيضاً فى فترة النمو والازدهار ، وكما يمثل هذا القانون إيقاع الانهيار فى زمن المتاعب ، يمثل أيضاً قانون النمو وإيقاع النمو عندما تكون الحضارة يافعة وفى زمان الشباب المتجدد . هنا تكون ملكة الإبداع كاملة وفعاليتها فى درجة عالية من الأداء وتكون الأقلية المبدعة فى المجتمع فى أوج شبابها واكتمال طاقاتها الخلاقة ؛ ولذلك تتمكن من الاستجابة الناجحة لكل تحدٍ جديد يمثل أمامها ، وتستمر إيقاعات التجدد والازدهار قوية وداوية إلى أن يأذن ربك ، فيجىء وقف المتاعب وينقلب قانون التحدى والاستجابة له إلى إيقاع للانهيار والأفول .

ولتوضيح الدور الذى يلعبه قانون التحدى والاستجابة للتحدى فى آثاره الدينامية المتجددة والتى تشكل الحادى الذى يدفع الحضارات فى خط الصعود إلى أعلى . دعنا نأخذ المجتمع الهيلينى ، فقد نشأ هذا بعد نجاحه فى

الاستجابة الناجحة لتحدى البحر . فقد استطاع الهيلينيون التعامل المستمر مع البحر كظاهرة طبيعية . صنعوا القوارب والسفن ؛ ليركبوا أمواجه المخيفة ، كما اتخذوا منه مصدراً للغذاء ، واستمر المجتمع الهيلينى فى النمو المطرد ، إلا أنه قابله تحدٍّ عظيم وهو تحدى زيادة السكان عن الموارد الطبيعية المتاحة ، ولقد تمكنت أثينا وحدها - من بين جميع المدن اليونانية - فى تقديم استجابة ناجحة لهذا التحدى ، إذ ابتكرت تجارة الصادر والوارد فأخذت تصدر النبيذ والزيتون وزيت الزيتون ، وكذلك أخذت تصدر المعادن وتستورد المعادن ، وتستورد المواد الغذائية والحيوانية وعلى رأسها القمح من سوريا ومصر . هذه الاستجابة الناجحة لتحدى شح موارد الطبيعة أدى إلى بروز تحدٍّ جديد ، ألا وهو نوع العلاقات السياسية التى تتناسب مع الوضع الاقتصادى الجديد والذى تعدى كثيراً نظام دولة المدينة . ولقد برهن هذا التحدى على أنه تحدٍّ عنيد للغاية ، بل ولقد كان هذا التحدى هو الذى أدى فى النهاية إلى سقوط الحضارة الهيلينية بأكملها . لقد حاولت أثينا التصدى له بتكوين العصبة الذيلية ، ولكن هذه العصبة سرعان ما تحولت إلى دولة يونانية بقيادة أثينا ، ونشبت بعد ذلك حرب البيلوبينز بين أثينا وأسبارطة ، وكانت إيذانا ببداية الانهيار الشامل للحضارة الهيلينية .

إن الاستجابات الناجحة للتحديات التى تواجه حضارة ما هى الدينامية الحية التى تعطينا إيقاع نمو الحضارات وازدهارها . أما إيقاع الانهيار والذى تحكمه الصيغة السالفة الذكر لقانون التحدى والاستجابة له والمتمثلة فى سبع مراحل أو ثلاث دقات ونصف ، فيمكن توضيحه بإعطاء مثال آخر وهو أيضاً مأخوذ من المثال الهيلينى . لقد ذكرنا أن بداية الانهيار لذلك المجتمع وتلك الحضارة كانت حرب البيلوبينز بين أثينا وأسبارطة عام (٤٣١) قبل الميلاد ، وكان التحدى الذى أشعل تلك الحرب هو إيجاد صيغة سياسية تواكب وتلائم نمو تجارة التصدير والاستيراد والتى ابتكرتها أثينا . وبنشوب تلك الحرب انهارت العصبة الذيلية التى كانت من الممكن أن تعطى إطاراً سياسياً للوضع الاقتصادى والتجارى الجديد ، برغم استجماع المجتمع الهيلينى كل قواه بقيادة الإسكندر المقدونى ، لمجابهة هذا التحدى ، وكان هذا الاستجماع بمثابة نهضة أو تجمع كان يهدف إلى إعطاء وإفراز استجابة

ناجحة لتحدى النظام الاقتصادى الجديد . وفى إطار هذه النهضة الأولى أو التجمع الأول قامت الجمهورية اليونانية وعدد من التجمعات الأخرى ، ولكنها فشلت جميعاً ؛ لأنها كررت تجربة دولة المدنية والتى فشلت من ذى قبل فى الاستجابة الناجحة لهذا التحدى . وعليه وقع الانهيار الثانى وذلك بنشوب حروب هانيبال عام ٢١٨ قبل الميلاد ، وعاود المجتمع الهيلينى محاولاته فى احتواء التحدى الماثل ، ألا وهو إيجاد صيغة جديدة لنظام سياسى جديد يتماشى مع النظام الاقتصادى الجديد ، والذى ابتكرته أثينا (معلمة هيلاسى) مؤسس الامبراطورية الرومانية على يد أغسطس . ويأتى قيام الامبراطورية بمثابة تجمع ثان ، تبع ذلك انهيار ثالث على يد ديوليشبان ماركوس أويليوس عام ١٩٨ قبل الميلاد ثم تجمع ثالث على يد ديوليشبان ، ثم الانهيار الأخير لسقوط الامبراطورية الرومانية وهكذا: انهيار أول سببه عصر هيلاس من صياغة نظام سياسى عالمى جديد ـ تجمع أول لقيام العصبية الذيلية ـ انهيار ثان بحروب هانيبال ـ تجمع ثان تمثل فى قيام الإمبراطورية على يد أغسطس وانهيار ثالث (ماركوس) وتجمع ثالث على يد ديوليشبان ثم الانهيار النهائى وهكذا ولدت ثلاث ضربات ونصف .

(انهيار + تجمع) ثم (انهيار + تجمع) ثم (انهيار + تجمع) والانهيار الأخير .

ويزعم توينبى أن هذه الصياغة الجديدة لقانون التحدى والاستجابة للتحدى ـ على اعتبار أنه إيقاع للانهيار ـ يتفوق كثيراً على النظريات المنافسة، والتى تحاول أن تفسر انهيار الحضارات . لقد استعرض توينبى بعض هذه النظريات ورفضها على اعتبار أنها لا تعطى توضيحاً عقلانياً لظاهرة الحضارات فمثلا :

١ ــ نظرية التشيخ الكونى : هذه النظرية تزعم أن الانهيار يحدث نتيجة لهرم طبيعي يصيب القوى الكونية ، عبر عن هذه النظرية سانت سيبريان ، الذى زعم أن الكون فى بعض الحقب يصيبه فتور ويفتقر حينئذ إلى الحيوية والخشونة التى كانت تزوده بالحيوية ، ونتيجة لذلك نشاهد أن ثمة قلة فى أمطار الشتاء التى تغذى بذور الأرض وضعفاً فى حرارة الصيف التى تنضج

المحاصيل . وكل ذلك ـ فى رأى سانت سبيريان ـ يحدث ؛ لأن إرادة الله اقتضت أن كل ماهو حى يجب أن يموت . وحسب نظرية التشيخ الكونى : إن الحضارة تسقط بسبب استهلاك كافة القوى فى الكون ووصوله إلى نهايته الطبيعية .

٢ ــ النظرية البيلوجية للحضارة : تزعم هذه النظرية أن الحضارة كائن حى ولذلك لابد له يوماً من أن يموت ، شأنه فى ذلك شأن كل كائن حى . ولقد تقدم أن كلاً من ابن خلدون وأ. شبنجلر قد افترضا هذه النظرية ونرفض هذه النظرية ، باعتبار أن الحضارة ليست مخلوقاً بيولوجياً ، وبالتالى لا تعتبر كائناً حياً . فليست المجتمعات سوى علائق كثيفة ، هى الجهود والفاعليات والنشاط لمجموعة الأفراد الذين يكونون ذلك المجتمع . وهى الأساس المشترك للطاقات الجماعية للأعضاء . إن الطاقات التى يفرزها أعضاء المجتمع هى قوى حيوية لها فعلها ، وهى التى تحدد تاريخ ذلك المجتمع وهويته واتجاهاته . كما تحدد خصائص ذلك المجتمع من حيث مقدراته وحيويته ، ومجموعة التأثيرات الكلية التى يطلقها فى الكون . كما تحدد أيضا مدى استعداده ، ومقدرته للتفاعل البناء مع القوى الكونية الأخرى التى تحيط به . كذلك تحدد هذه القوى الحيوية المشتركة مدة بقاء المجتمع فى حالة نمو وازدهار أو فى حالة انكماش واضمحلال .

وينتقد توينبى هذه النظرية ـ التى تزعم بأن الحضارة كائن حى ـ نقداً لاذعاً ويشبه هذا الزعم بالقول : إن كل مسرحية درامية ينبغى أن تشتمل على عدد معين من الفصول . وهو قول متهافت كما هو واضح لكل ذى بصيرة. وفى هذا النقد فإن توينبى يحدد موقفاً واضحاً إزاء مقولة رئيسية لابن خلدون الذى يرى ويحدد أعماراً وأطوالاً حياتية تمر بها الدول والحضارات . . وهى نفس المقولة التى قال به أ. شبنجلر ، حيث قال هذا الأخير بفكرة الدورات الحيوية . والذي لا أشك فيه أنه قد أخذ هذه الفكرة من ابن خلدون للتشابه الكبير بين آرائهما فى هذا الصدد ، حتى إن المصطلحات ، تتقارب تقارباً كبيراً ، ويبدو أن ابن خلدون قد وقع هنا فى خطأ شائع قد حذر منه (راسين) ووصفه بأنه خطأ الحكم بالعاطفة على الأشياء الجامدة وإضفاء حالة الحياة

على هذه الأشياء . ولا نستطيع الدفاع عن ابن خلدون أو تبرئته من هذه التهمة خصوصاً . ولقد ذهب فى ذلك مذهباً بعيداً عندما جاء بنظرية فى النبوءة تقوم أساساً على افتراض وحدة عضوية بين الأشياء الجامدة والأشياء الحية ، بدءاً من عالم الذرة الهامدة وإلى عالم الملأ الأعلى . ومن غريب الصدف أن ابن خلدون ارتكب أخيراً الخطأ المقابل لخطأ إضفاء الحياة والفهم على الأشياء الجامدة ، ذلك أنه زعم أن المجتمعات الإنسانية تخضع لقوانين الطبيعة سواء بسواء كما تخضع لها الكائنات غير الحية ، وذلك عندما قطع بحتمية صارمة متشددة أنكرت فعالية الجهد البشرى فى تعديل خط التاريخ . كما أنكرت الدور الخلاق الذى يقوم به العقل البشرى والروح الإنسانية الخلاقة فى ابتداع الحضارة وفى تنميتها وازدهارها عندما أصر على جوهرية العامل البيولوجى العنصرى العرقى فى قيام الدول وفى انهيارها سواء بسواء.

نظرية الشيخوخة العرقية :

وينسحب نقد توينبى للنظريات البديلة لأسباب انهيار الحضارات والدول إلى النظرية المشهورة ، والتى قال بها ابن خلدون أن أى جنس لا يستطيع أن يقوم حضارة ويحميها على الدوام ، وإنما يعجز وبصورة طبيعية ، تكاد تكون روتينياً ، لا يختلف لشدة استجابتها للنواميس الكونية . ولقد قرر ابن خلدون أن الجيل الرابع يكون قد فقد كل مقدرة للإبداع وكل مقدرة على دفع الحضارة التى أسسها أجدادهم فى الجيل الأول ـ وتقوم هذه النظرية على الزعم أن العمل الإبداعى لا يورث ، وأن النبع البيولوجى الخلاق ـ والذى كان السبب فى نشوء الحضارة فى المقام الأول ـ ينحط ويضعف بصورة تدريجية وبسبب مهم لا يفسر وأن هذا النبع البيولوجى الخلاق ينضب تماما فى الجيل الرابع ـ أيضاً لا يعطى أى سبب لذلك ـ سوى التقادم ـ لهذه الاعتبارات . يمكن محاولة تفسير هذه النظرية بأنها تقوم على قاعدة تقول : إن تجربة الحضارة نفسها تؤدى فى النهاية وعندما تبلغ هذه الحضارة أوجها وعصرها الذهبى إلى إعاقة للملكات الروحية والخلقية والإبداعية لدى الأفراد والجماعات . وهذا القول بالطبع قد ذهب إليه ابن خلدون تصريحاً لا

تلميحاً فى مقدمته ، عندما زعم مراراً وتكراراً بأن الحضارة من شأنها السرف والترف والرفه وأن هذه صفات مذمومة تؤدى فى النهاية إلى التظالم وإلى النكوص إلى حالة من حالات (الين) الأولى ، وذلك بالإخلاد إلى الراحة والركون إلى الكسل والخمول وفقدان الحيوية بالكلية ، ومعناها فقدان المقدرة على المدافعة والحماية التى تكون بها الرجولة والشوكة ، كما يؤدى الكسل والترف بدورهما إلى تنمية طاقات الجسد وشهواته البطنية والشهوانية ، مما يؤدى فى النهاية إلى تعطيل ملكات العقل والنفس والروح بالكلية ، وينتهى بالإنسان فى أدنى حد للإنسانية . ولعمرى فإن بى لهذه النظرية لهو - وبصورة غير مباشرة - نقد لاذع لابن خلدون فى المقام الأول ولشبنجلر فى المقام الثانى فكلا الرجلان قد أظهر عداء لحضارة وإدانة لها وللفكر الحر والإبداع الثقافى ، وعلى وجه الخصوص دعا ابن خلدون إلى الفردية والملكية والاستبداد ، كما دعا شبنجلر للعسكرية والعنف وعدم الاكتراث بالعقل والفكر وبالدوافع الإنسانية الرفيعة من عطف وشفقة . وغير خاف على أحد أن أجواء الملكية والاستبدادية والعسكرية الدكتاتورية أجواء غير صالحة لنمو وازدهار الفكر والثقافة .

لقد انصب نقد توينبى لنظرية التعويق البيولوجى والذى يحدث نتيجة لنشوء الحضارات ولتجربة الحضارة وتأثيرها على خصائص الإنسان ، انصب نقده على أن هذه النظرية تهمل إهمالاً شنيعاً تأثير الظروف الاجتماعية على الأفراد . فليس الانحطاط الذى يحدث شبه انحطاط ميراثى أو بيولوجى لدى الأبناء بالمقارنة إلى أجدادهم العظماء الذين أسسوا الحضارة . فإن الأفراد فى الجيل الرابع ربما كانت لهم نفس الخصائص الخلقية والبيولوجية والفسيولوجية التى كانت لأجدادهم ، ولم يقدم أى دليل على أن الطاقة البيولوجية أو الفعلية الخلاقة لدى أى سلالة يمكن أن تعوق تعويقاً لا يمكن علاجه ولم تثبت النظرية التى تقول :آباء منحلون ، يلدون ذرية فاجرة ومنحلة ، وستلد هذه الذرية سلالة من الطبقة الرابعة فى الجيل الرابع .

وربما كان هذا النقد الذى وجهه توينبى لا ينصب - وبصورة عادلة - كلية على ابن خلدون ؛ ذلك أن هذا الأخير قد علّل سقوط الحضارة فى الجيل

الرابع بحكم تأثير الظروف الاجتماعية غير الإيجابية والتى أفرزتها الحضارة ، فقد انحدر الجيل الرابع ؛ لأنه أخلد إلى حياة الدعة والسكون وأسرف على نفسه فى تناول أدوات الترف والرفه والسرف ، وأن هذه الظروف الاجتماعية هى السبب المباشر فى سقوط الحضارة ، ولكن ربما عنى توينبى فلاسفة آخرين قد تجاهلوا البعد الاجتماعى للأحداث أثناء فترة سقوط الحضارة .

نظرية الأكوار الحضارية :

زعم كل من ابن خلدون وشبنجلر أن الحضارة يستحيل أن تستقر فى أمة واحدة أو جيل واحد ، ولكن لابد لها من دورة حضارية تنتقل فيها من أمة إلى أخرى ومن جيل إلى آخر . وأن هذه الأكوار الحضارية هى نتيجة منطقية للمقولة التى تزعم أن الحضارة لا يمكن أن تستمر فى النمو والازدهار على طول الأيام وبمر الدهور وباطراد لا يتطرق إليه الشك . مهما يكن من أمر تلك الحضارة ومهما بلغت قوة الدفع الأولى لتلك الحضارة . وإنه مهما اضمحلت حضارة قامت أخرى فى محلها ، وهكذا دواليك ﴿ **وتلك الأيام نداولها بين الناس** ﴾ ولقد رأينا كيف علل ابن خلدون هذه النظرية معلقاً إياها على أمور طبيعية فى الناس والأحداث . إن الملك أو السلطان يسعى - طبيعياً - للاستبداد بالمجد ، وهذا يؤدى إلى عدة نتائج وانحرافات فيكون من شأنها فى النهاية الإطاحة بالنظام القائم وبالحضارة التى أسسها مفسحاً المجال لحضارة أخرى ولقومٍ جدد لهم عصبية قوية فتية .

وينصب نقد توينبى على هذه النظرية من زاوية أن الانهيار لا يسببه إلا العجز عن إفراز استجابة ناجحة للتحدى ، ومهما وجدت حضارة استطاعت أن تجد على الدوام استجابة ناجحة للتحديات التى تصادفها استمرت هذه الحضارة فى النمو المستمر وفى الازدهار الذى لا يتوقف ، وبكلمات أخرى فإن سبب انهيار الحضارات ليس فى دورات حتمية للحضارات ، ولكن فى العجز الذى ربما يتطرق لقوى المجتمع الإبداعية ، فيعجز عن تجديد شبابها ومواجهة تحديات الحياة . وأنه من الحضارات ما يمكن أن تستمر فى النمو المطرد بدون أن تعجز . هذا ممكن من ناحية تصورية منطقية وليس هنالك أى تناقض عقلانى فى افتراض حضارة لا تزول أبداً بل تتجدد على الدوام .

ولكن يبدو هنا بوضـوح أن توينبى متـفاعل أكثـر من اللزوم وأن التاريخ المعـروف للإنسـانية منذ بداية الخليـقة إلى اليوم أقـرب ما يكون إلى مـساندة نظريات ابن خلدون منه إلى مسانده توينبى (٤٤) .

سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت .
أستغفرك وأتوب إليك ونصلى ونسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين .

هوامش ومراجع

(١) ابن خلدون (التعريف) بابن خلدون من : (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر) الجزء السابع ص ٣٨٠ ـ الناشر: دار الأعلمى ـ بيروت لبنان عام ١٩٧١ م .

(٢) ابن خلدون : المصدر السابق ـ الجزء السابع ص ٣٨٤ .

(٣) د. على عبد الواحد وافى : مقدمة ابن خلدون ـ الجزء الأول ، دار نهضة مصر للطبع والنشر الفجالة ـ القاهرة (بلاتاريخ) جاء هذا الخلاف حول اسم المعلم الأول لابن خلدون لأن الطبعة اللبنانية القديمة (الصادرة عن دار الأعلمى ببيروت) أعطت له اسم نزال . ولكن كل من د/ على عبد الواحد وافى فى تحقيقه للمقدمة ، د/ عبد الرحمن بدوى فى مؤلفات ابن خلدون الدار العربية للكتاب ليبيا ـ تونس ١٩٧٩، قد اتفقا على أن هذا المعلم الأول لابن خلدون هو أبى (برال) .

(٤) لمزيد من التفصيل عن شيوخ ابن خلدون والمقررات الدراسية التى قام بدراستها يمكن الرجوع إلى :

(١) (التعريف بابن خلدون) ، كتاب العبر ، الجزء السابع .

(٢) د/ على عبد الواحد وافى : مقدمة ابن خلدون ، الجزء الأول .

(٣) د/ عبد الرحمن بدوى . مؤلفات ابن خلدون .

(٥) د/ عبد الرحمن بدوى : مؤلفات ابن خلدون ، ص٦ .

(٦) د/ على عبد الواحد وافى : مقدمة ابن خلدون ـ الجزء الأول ص٥١ .

(٧) ابن خلدون (التعريف بابن خلدون) الجزء السابع من كتاب (العبر) ص٣٩١ .

(٨) ابن خلدون : المصدر السابق ص٤٤٤ ، ٤٤٥ .

(٩) ابن خلدون : (التعريف) ص٤٤٥ .

(١٠) انظر : د/ عبد الرحمن بدوى : مؤلفات ابن خلدون .

(١١) ابن خلدون : (التعريف بابن خلدون) ص٤٤٦ .

(١٢) ابن خلدون : المصدر السابق . ص٤٤٦ .

(١٣) ابن خلدون : (التعريف بابن خلدون) .

انظر أيضاً : د/ على عبد الواحد وافى : مقدمة ابن خلدون ـ الجزء الأول ص١٠٣ .

(١٤) ابن خلدون : (التعريف) ص ٤٥٢ ـ طبعة دار الأعلمى ـ بيروت ١٩٧٧م .

(١٥) د/ على عبد الواحد وافى : مقدمة ابن خلدون ، الجزء الأول ص١١١، ١١٢ .

(١٦) انظر : د/ عبد الرحمن بدوى : مؤلفات ابن خلدون ـ ص ٣٣ .

(١٧) القرآن الكريم : (النحل : ٦١) .

(١٨) مقدمة ابن خلدون ، ص١٤ .

انظر أيضاً: د/حسن الساعاتى :علم الاجتماع الخلدونى ـ ص٤٧ ـ دار النهضة العربية بيروت ١٩٨١م .

(١٩) د/ محمود السعيد الكردى : ابن خلدون : مقال فى المنهج ـ ص٩٥ ـ المنشأة العامة للنشر والتوزيع

والإعلان ـ طرابلس ـ ليبيا ١٩٨٤م .

(٢٠) انظر : د/ محمـود السعيد الكردى : ابن خلدون : مـقال فى المنهج التجريبى ـ طرابلس ـ ليـبيا ١٩٨٤م ص ٥٧ وما بعدها .

(٢١) انظر :د/ حسن الساعاتى: علم الاجتماع الخلدونى ـ قواعد المنهج ـ دار النهضة العربية بيروت ١٩٨١م .

(٢٢) انظر فى ذلك :

(١) د/ زكى نجيب محمود : جابر بن حيان .

(٢) د/ زكريا بشير إمام : منهجية جابر بن حيان ، نشرت بمجلة كلية الشريعة والقانون جامعة الإمارات ـ العين ١٩٩١م ، وكذلك طبعت فى: د/ زكريـا بشير إمام : دراسات نقدية فى الفلسفـة الإسلامية ـ دار الجيل ـ بيروت ١٩٩١م .

(٢٣) ابن خلدون : المقدمة ـ تحقيق د/ على عبد الواحد وافى ـ الجزء الأول ص ٣١٩ وما بعدها .

(٢٤) ديكارت : مقال عن المنهج ص ١٦١ ترجمـة محمود الخضيرى ـ الهيئة المـصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م ـ القاهرة . وهذا الكتاب الذى وضعـه ديكارت بعد التجربة التى عاشها فى شتـاء عام ١٩١٩م (وبالتحديد فى ١٠ نوفمبـر ١٩١٩م) بقرية (ULM) الواقعة علـى نهر الدانوب ـ والتى دونها فى رسالة صـغيرة سماها (Olympica) (أى من موطـن الآلهة فوق وطن المعـقولات وآلهـة الشعـر) ـ وما أشـبه هذه التجـربة الحدسية ـ بـالتجربة النورانيـة للإمام الغزالى ، وما أشبه قواعـد المنهج التى دونها واهتدى إليـها ديكارت فى (المقال فى المنـهج) من منهجيـة الغزالى فى الشك والتمـحيص واليقين ـ ولكن العـجيب أن ديكارت لم يذكر شـيئاً عن الغزالى ولا عن (المنقـذ) الذى سجل فيه الغزالى تـأملاته ، وإن كان هذا (المنقذ) قد ترجم إلى اللاتينية والعبرية منذ نهاية القـرن الثانى عشر ـ انظر فى ذلك د/ عبد الرحمن بدوى (مؤلفات الغزالى) .

(٢٥) ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون : تحقيق د/ على عبد الواحد وافى ـ ص ٣٢٠ .

(٢٦) لمزيد من المعلومـات عن اتجاهات ابن خلدون فى الحـتميـة ـ انظر : مقال: د/ زكـريا بشيـر إمام : ابن خلدون والحتمية فى التاريخ ـ نشر فى مجلة كليـة الآداب ـ جامعة الخرطوم ١٩٨٢م وأعيد نشره فى :د/ زكريا بشير إمام : دراسات نقدية فى الفلسفة الإسلامية (كتاب) دار الجيل ـ بيروت ١٩٩١ م .

ـ وانظر أيضاً :

د/ حسن الساعاتى : علم الاجتماع الخلدونى (قواعد المنهج) .

ود/ محمود السعيد الكردى : ابن خلدون (مقال فى المنهج) طرابلس ليبيا ١٩٨٤ م .

ود/ زكريا بشير إمام : جوانب فلسفية فى مقدمة ابن خلدون (كتاب) الدار السودانية للكتب ـ الخرطوم ١٩٨٥م .

(٢٧) ديكمان ، هـ : منهج جـديد للدراسات الإنسانية ، ترجـمة وتقديم وتعليق د/ على عبـد المعطى وحمد على محمد ـ مكتبة مكاوى ـ بيروت ١٩٧٩م .

(٢٨) د/ عبد المعطى ومحمد السرياقوسى : أساليب البحث العلمى ـ مكتبة الفلاح ـ الكويت ١٩٨٨ .

(٢٩) ابن خلدون : المقدمة ـ ص٤٨٣ .

انظر أيضاً : د/ مـحمود السـعيد الـكردى : ابن خلدون ـ مقال فى المنهج التـجريبى . يبـدو أن الكردى كان

مصيباً عندمـا لاحظ عزوف ابن خلدون عن المنطق الأرسطى ، ولقد كان مصيبـاً أيضاً عندما عزاها إلى تأثر ابن خلدون بموقف ابن تيمية ـ من المنطق خاصة والفلسفة عامة .

(٣٠) انظر :

1- T.G.Bergin & Fisch : The new science of vico - New York. 1948.

2 - Robert Flint : Vico., London (1884) .

(٣١) القرآن الكريم (آل عمران : ١٤٠) .

(٣٢) ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه ـ القاهرة ـ النهضة المصرية للكتاب ١٩٧٢م، ص٢٣٨ .

(٣٣) د/ على عبـد الواحد وافى : مقدمـة ابن خلدون ـ الجزء الأول ص ٢٥٦ ـ الدار العربيـة للكتاب ليبـيا ـ تونس ١٩٧٩م .

(٣٤) كولنجوود : فكرة التاريخ ـ القاهرة ـ لجنة التأليف والترجمة ١٩٦٨ ، جـ ٢ ص ٢٣٨ .

(٣٥) ابـن خلـدون : المقـدمـة ـ الجـزء الأول ص ٣٢٨ . تحقيق د/ على عبد الواحد وافى ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ـ الفجالة ـ القاهرة .

(٣٦) كولنجوود : فكرة التاريخ (The Idea of History) ص١٣٥ .

(٣٧) ابن خـلدون : المقـدمة : الجزء الأول ، ص٢٩٢ ، تحقيق د/ على عبد الواحد وافى .

(٣٨) الموسوعة الميسرة : بيروت ١٩٨٠ جـ٢ ، دار النهضة ص١٣٥ .

(٣٩)انظر فى ذلك: كولنجوود: فكرة التاريخ ص: ١٣٦(The Idea of History) المترجم للعربية ـ القاهرة لجنة التأليف والترجمة .

(٤٠) كولنجوود : فكرة التاريخ ص ١٣٧ ـ ١٣٩ .

(٤١) انظر فى ذلك :

Francis Bacon (1561 - 1626)

Novum Organum

First Book 41,52

ونجد مختصراً لتلك الأخطاء فى كتاب :

د/ ماهر عبد القادر محمد على ـ فلسفة العـلوم (المنطق الاستقرائى) ص٩٧ ـ دار المعرفة الجامعية ـ الإسكندرية ١٩٩١م .

(٤٢) ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه ـ ص١٤١ .

(٤٣) د/ علـى عبد الـواحـد وافـى : مقـدمة ابن خلدون ـ الجزء الأول ـ ص ٢٥٨ .

(٤٤) لمزيد من التفاصيل عن فلسفة ابن خلدون فى التـاريخ وعن آرائه فى الاجتماع والتعليم ، راجع : ـ كتابنا د/ زكريا بشير إمام ـ جوانب فلسفية فى مقدمة ابن خلدون ـ الخرطوم ـ الدار السودانية للكتب ١٩٨٥م .
د/ على عبد الواحد وافى : مقدمة ابن خلدون . ـ

د/ حسن الساعاتى : علم الاجتماع الخلدونى .

تذييل وخاتمة

تذييل وخاتمة

(١) مقدمة عامة :

لاشك أن الفلسفة الإسلامية ، تمثل جانباً عقلياً مهماً من التراث الفكرى الإسلامى . ويتركز هذا الجانب ـ فى الفلسفة الإسلامية ، بوجه رئيسى ـ فى المنهجية التى انتهجها فلاسفة الإسلام ، فى بناء ذلك الصرح العظيم ، الذى شيدوه فى شتى جوانب المعرفة والفكر . وعندما نقول : فلاسفة الإسلام ، فنحن نضم إلى هؤلاء ، ليس فقط الفلاسفة الرسميين ، من أمثال : الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد ، ولكننا أيضاً نضم إليهم أولئك المفكرين العظام ، الذين شيدوا فلسفة التشريع الإسلامى ، التى تعرف باسم (أصول الفقه) . كما نضم إليهم ـ بكل تأكيد ـ المتكلمين وبناة المنهجية العلمية الدقيقة من أمثال : جابر بن حيان ، والحسن بن الهيثم ، والبيرونى ، والخوارزمى ، وعمر الخيام ، ومئات الأسماء الأخرى ، من الذين أسهموا فى إثراء التراث العلمى الإسلامى فى شتى مجالاته . بل إننا أيضاً نضم إليهم فلاسفة النحو واللغة من أمثال ؛ سيبويه ، والخليل بن أحمد ، والفيروز آبادى ، وابن جنى ، وعبد القاهر الجرجانى ، وغيرهم .

إن رفض هذا الجانب من التراث الفكرى الإسلامى ، يأتى نوع من الذرائع ، أمر لا يمكن تبريره ، خاصة ونحن نفرق بين الفلسفة الإسلامية كمنهجية ، وبين الفلسفة الإسلامية كمذهبية ، فالفلسفة الإسلامية كمذهبية ، إنما تمثل آراء ونظريات أولئك الفلاسفة الإسلاميين ، وهذه ليست شيئاً مقدساً ولا معصوماً ، وإنما هى تراث فكرى إنسانى ، يمكن أن نقبل منها ونرفض . ولقد مارس الفلاسفة الإسلاميون أنفسهم هذا الجهد النقدى . . . فرفض أبو حامد الغزالى كثيراً من الآراء التى جاء بها الفلاسفة الإسلاميون الأكثر تأثراً بأرسطو . . . الفارابى ، ابن سينا ، وغيرهم . وكذلك قام أبو الوليد ابن رشد بالرد على الغزالى ، فكانت تلك المناظرات الكبرى بين المعتزلة والجبرية أولاً ، ثم بين المعتزلة والحنابلة ثانياً ، وأخيراً ، قام ذلك الجدل الكبير بين المعتزلة والأشاعرة . وبين ثنايا تلك المناظرات الكبرى جرت

العشرات بل المئات من المناظرات الصغرى ، بين شتى الفرق الكلامية فيما بينهما أحياناً ، وأحياناً أخرى ضد معارضيها من الفرق الأخرى . وعارضت بعض متأخرة المعتزلة متقدميهم ، وكذلك عارضت الأشاعرة المتأخرة ، من أمثال فخر الدين الرازى ، بعض آراء مؤسسى هذا المذهب .

كل هذا البناء الضخم الذى هو الفكر الفلسفى الإسلامى ، فى حاجة إلى جمع وتحقيق ، وإلى دراسة وتمحيص ، وإلى نشر واسع لمخطوطاته التى لم تنشر بعد ، وإعادة نشر لما توقف منها ونفذ من الأسواق منذ عشرات السنين وبعد ذلك ، لابد من قراءات جديدة لهذا التراث ، على ضوء معطيات حاضر العالم الإسلامى ، بل وحاضر الفكر الإنسانى المعاصر وما يتسم به من فقر فى مجالات الروح ومجالات الدراسات الاجتماعية والإنسانية .

لقد لعبت المنهجية الإسلامية دوراً مهماً فى نشوء النهضة الأوروبية الحديثة ، وتألقت أسماء فلاسفة الإسلام فى فجر تلك النهضة الأوربية ، وكانت بداية حقيقية لأوروبا منذ القرن الخامس عشر الميلادى . أما العالم الإسلامى ، فلقد ـ ولظروف لا نريد الخوض فيها الآن ـ جابه الفلسفة بموجة من العداء والاستنكار ، وكانت النتيجة فقدان فرصة مهمة لقيادة الفكر العالمى ، تلك الفرصة التى تلقفتها أوربا اللاتينية أولاً ، فى إسبانيا وفرنسا وإيطاليا ، ثم بريطانيا وغيرها ، فكانت بداية النهضة الأوروبية الحديثة . ولقد ألهمت علوم المسلمين ومنهجيتهم التجريبية روجر بيكون ، وفرانسيس بيكون ، وجون لوك ، وجون استيوارت مل ، وأوجست كونت ، ودركايم، وغيرهم .

وبينما بقيت أفكار جابر بن حيان ، والحسن بن الهيثم ، وابن سينا وابن رشد وابن خلدون وغيرهم فى طىٍّ النسيان فى المشرق العربى ، فلقد ازدهرت أيما ازدهار فى أوروبا . فقد كانت تترجم وتدرس عندهم بِنَهَمٍ شديد . وكانت النتيجة أن دخل العالم الإسلامى فى بيات شتوى فى مجال الفكر والحضارة وعلى النقيض من ذلك تيقظت أوروبا ، ودب النشاط والحيوية فى كل نواحيها . وفقد العرب الأندلس ، وكنتيجة حتمية لذلك

خسروا استقلالهم وريادتهم الاقتصادية والسياسية تبعاً لذلك فيما بعد .

ولكن العالم الإسلامى اليوم - بحمده تعالى - يمر بفترة صحوة مباركة ، شملت كل جوانب الحياة ، ولابد من إعادة النظر تجاه التراث المنهجى فى الإسلام ، ولابد من توطين فلاسفة الإسلام والاعتراف بما قاموا به من جهد كبير ، فى مجال خدمة العلم والفكر والحضارة ،والثناء عليهم بما استحقوا من إنجاز كبير . وكل ذلك لا يمنع - بالطبع - النظر إلي هذا التراث كتراث إنسانى أنجز فى فترة معينة من التاريخ . ونعنى بذلك أنه لابد من النظرة الناقدة الفاحصة فليست هنالك (بقرات مقدسة) فى هذا المجال ، ولا أصنام من أى نوع ، مهما كانت .

لقد حاول المستشرقون ، الإيهام بأن الفلسفة الإسلامية جسم أجنبى فى التراث الإسلامى . ولاشك أن هذه النظرة ذاتها قد وُجدت عند بعض مفكرى الإسلام ؛ وما ذلك إلا لأن الفلسفة الإسلامية - كما ذهبنا إلى ذلك فى المقدمة - ذات طبيعة مهجّنة مولدة ، فيها العنصر الإسلامى ، وفيها عناصر أجنبية . ولكن هذا الاعتبار لا يمكن أن يُعَمى علينا الجوانب الأصيلة والمبتكرة فى هذا التراث الضخم ، الذى تأثر بالقرآن والسنة وبالزخم الفكرى الإسلامى أيما تأثر . ومن هنا جاءت الدعوة إلى إعادة النظر وفق رؤية جديدة لهذا البناء الضخم .

ولقد حاولنا - فى هذه الدراسة المدخلية ، المبسطة - أن نشير إلى تلك الجوانب الأصيلة والمشرقة فى الفلسفة الإسلامية . وحاولنا - قدر الطاقة - وحسبما تسمح به طبيعة هذه الدراسة - أن ننوه بالفائدة العظيمة التى أفادها الغرب اللاتينى وهو يقتبس من هذا التراث العلمى الشامخ . ولاشك أن بعضاً من مباحث الفلسفة الإسلامية قد عفى عليها الزمن وأصبحت جزءاً من تاريخ الفكر العالمى ، ولكن تظل هنالك جوانب حية نابضة ؛ لأنها ترتبط بالإسلام ، وهو رسالة خالدة متجددة ، وعقيدة ماضية ، وهداية صالحة أبداً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . وهذه الجوانب الحية ، والتى تنبث فى التراث الإسلامى الفلسفى فى مجاله العريض ، الذى يشمل آفاق علم الكلام ، وأصول الفقه ، وفلسفة التشريع ، وما إلى ذلك ، لابد من العناية

القصوى بها والتركيز عليها وبعثها غضة جديدة ، إذا أردنا للفلسفة الإسلامية أن تتجدد وتعود إليها مياه الحياة من جديد .

ولهذا السبب ،كانت غايتنا موجهة ـ بشكل خاص ـ إلى قضايا المنهجية؛ لأنها بطبيعة الحال قضايا علمية متجددة ، والحاجة إليها ماسة جداً، نسبة للجدل الكبير والاختلاف العلمى الواسع ، الذى ما يزال فى الوقت الراهن قائماً من دون حسم أو اتفاق بين علماء فلسفة العلوم الحديثة والمعاصرة .

كذلك كانت عنايتنا موجهة ـ بشكل خاص ـ إلى لفت النظر إلى مجالات التلاحم والالتقاء بين أطروحات الفلسفة الإسلامية ، والفكر الإسلامى القح . وإن كان هذا التلاحم أكثر بروزاً فى علم الكلام ، وأصول الفقه . إلا أن فلاسفة الإسلام ، قد قاموا بدورهم جداً فى هذا المجال . ولم يكتف الفلاسفة الإسلاميون بالرد على بعضهم البعض فيما توهموا أنه مخالف لروح الإسلام ، ولعقائد الأمة ، ولكنهم كذلك ردوا ـ بصورة مباشرة أو غير مباشرة ـ على فلاسفة اليونان والفرس ، كما ردوا على الملاحدة ، وأهل الزيف والزندقة . وهكذا كتب الفارابى ردوداً حاسمة وغاضبة ضد ابن الراوندى ، وضد محمد بن زكريا الرازى . ورد الغزالى على الفارابى لابن سينا ، ورد ابن رشد على الغزالى ، ورد الغزالى ـ بصورة غير مباشرة ـ على شطحات أبى يزيد البسطامى ، وغيره من غلاة المتصوفة .

غير أن تباين أصالة الفلسفة الإسلامية ، ومدى التجديد الذى جاءت به، والذى هو كامن فى طياتها بعد ، إنما هو مشروع فكرى عملاق ، ولا يمكن أن يضطلع به فرد واحد ، بل لابد أن تقوم به هيئات علمية مؤهلة ، ومدعومة البشرية والمادية . . وهو ـ إلى ذلك ـ يحتاج إلى فترة زمنية طويلة . والذى فعلناه فى هذه الدراسة المبسطة ، هو مجرد التنويه إلى ذلك . ونأمل أن نواصل الجهد ـ قدر الطاقة ـ فى دراسات قادمة ـ إن شاء الله .

(٢) مشكلات الفلسفة الإسلامية :

إن الدراسات التى تعنى بالتحقيق وبالنشر ، والتمحيص والمراجعة ، لاشك أنها ضرورية ، وأنها تساعد مساعدة كبيرة فى اجتلاء مشكلات الفلسفة والتطرق إليها بالدراسة والحلول ، مما يساعد فى الدفع بالفلسفة الإسلامية

إلى يفاع التجديد والاستبصار من جديد . ولكن تظل هنالك مسألة عاجلة لابد أن تتوجه إليها جهود الدارسين للفلسفة الإسلامية ، وأولئك الذين يرون فيها جانباً مهماً من التراث العقلى فى الإسلام : تلكم هى مسألة الجفاء والكراهية التى تقابل بها الفلسفة الإسلامية اليوم من دوائر ثقافية إسلامية متعددة ، كما أشرنا فى المقدمة ، فلابد إذن أن تركز الجهود لإزالة هذا الجفاء، وهذه الجفوة ، إذ أنها قد فقدت كل مبرر لها ، ولابد للفلسفة الإسلامية أن تلعب دوراً مهماً فى النهضة العقلية ، التى ينبغى أن تصاحب الصحوة الإسلامية ، وإلا جاءت هذه الصحوة عمياء خرساء ، تقودها جحافل من الناس الطيبين ، ولكنهم قد يفتقرون إلى الحكمة والعقل، وفهم الظروف والملابسات التى تحيط بالعصر ، وتتحكم فى مراكز القوة والعلم والحضارة فيه .

ولقد سعينا ـ فى هذه الدراسة ـ أن نوطن رموز الفلسفة الإسلامية ، وذلك بالتركيز على سيرهم الذاتية ، وبيان كيف كانوا رجالاً صالحين ، يحملون هموم الأمة الفكرية ، ويرون أنفسهم مدافعين عن حوزة الإسلام وبيضته ، أمام جحافل الباطنية والملاحدة وسدنة الأديان الأخرى ، التى تعارض الإسلام وتناوئه . وهكذا تتضح قيمة هؤلاء الرجال وعمق انتمائهم إلى العقيدة الإسلامية ، وكيف كانوا حماة مدافعين عنها ـ بالأدلة والبراهين العقلية ـ وهذا هو مجالهم الذى تخصصوا فيه ، وهو مجال حيوى لا غنى عنه ، خاصة فى مواجهة من ينكرون القرآن أصلاً ، وينكرون نبوة الرسول ﷺ . فليس هنالك من بديل عن اللجوء إلى أساليب الحجاج العقلى لنصرة الإسلام ، وتزييف آراء مخالفيه وبيان أباطيلهم وتهافتهم .

ومن هنا تبرز أهم المسائل والمشكلات التى تحتاج إلى علاج ودراسة وتوضيح المواقف العلمية الدقيقة . فنحن نحتاج أولاً إلى دراسة بعض المشكلات التى تتعلق بحياة أولئك الفلاسفة المسلمين ، وبيان مشاربهم الفكرية والثقافية ، والمصادر العلمية التى تلقوا عنها . فإن مثل هذه الدراسة تبين بوضوح الغلط الذى وقع فيه المستشرقون ، ومن جاراهم من المسلمين ، إذ أنهم قد أشبعوا أولئك الفلاسفة غمزاً ولمزاً ، وكانت النتيجة أن شوهت

سمعتهم ، وطمست صورهم الحقيقية ، وصغرت هاماتهم ، وأبخسوا حقهم وجهدهم المشكور فى جوانب كثيرة من جوانب المنهجية العلمية . وليس معنى ذلك أنهم كانوا بلا أخطاء ، ولكنهم كانوا مجتهدين ، إن أصابوا فلهم أجران ، وإن أخطؤوا فلهم أجر واحد .

* ومن المشكلات التى ينبغى أن يتوجه لها الجهد بالدراسة والتمحيص والتأصيل والتجديد ، فمحاولة أولئك الإسلاميين إبراز المنهجية الإسلامية الشمولية فى مواجهة المنهجية اليونانية . ويتضح ذلك جلياً فى محاولتهم تصنيف العلوم وترتيبها حتى تعكس وجه الحضارة الإسلامية . وهى حضارة تقوم على الوحى المنزل أساساً ، كما تقوم على التجريب والملاحظة والمشاهدة ، وعلى الاستدلال الاستنباطى ؛ فهى لذلك شمولية ؛ هذه الجهود التى بدأها الكندى ، وتبعه فيها كل من الفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد . . إلى حد ما .

* ومن المشكلات التى تحتاج إلى قراءة جديدة هى ، اتهام الغزالى للفارابى وابن سينا ، أنهم قالوا :

- بقدم العالم .

- وأن الله لا يعلم الجزئيات .

- وأن البعث إنما هو بعث روحانى فقط .

فإن الدارسة المتأنية لنصوص هؤلاء الفلاسفة تجعلنا نتردد كثيراً فى إلصاق تهمة الكفر بهم . ولقد نكتشف أن هذه التهم ليست دقيقة تماماً ، وهى فى بعض الأحيان لا أساس لها من نصوص هؤلاء الفلاسفة أنفسهم ، وإن كانوا قد تورطوا فى بعض الأخطاء فى تلك المواضيع . ولكن ليس هنالك من شك أنه بالرغم من القيمة الكبيرة - (تهافت الفلاسفة) إلا أن الحصيلة النهائية لهجوم الغزالى عليهم صورت أولئك الرجال على أنهم دعاة للمذاهب الأجنبية الدخيلة ، وأنهم كانوا تلاميذ مخلصين لليونان وغيرهم من الأمم الأجنبية ، وبذلك نجحت حملة الغزالى فى تغريبهم عن أمتهم ونسبتهم فكرياً وثقافياً إلى اليونان والفرس والهند . ونحن هنا نرى أن الصورة

الواقعية والنظرة العلمية الموضوعية تقتضى أن يعاد توطين هؤلاء الفلاسفة داخل إطار الفكر الفلسفى الذى تأثر بالإسلام أكثر من أى مؤثر آخر : ولا ينبغى أن نفهم هجوم الغزالى على أنه موجه للفلسفة على إطلاقها ، وإنما كان محاولة للتصحيح والتصويب .

* ومن المشكلات الأكثر تخصصاً والتى ينبغى أن تتوجه إليها الجهود ، هى تلك المجالات التى تمثل إسهاماً خالصاً لفلاسفة الإسلام ـ خاصة فى مجال المنهجية ـ كما ذكرنا ، ولكن أيضاً فى مجال نظرتهم إلى الوجود من حيث هو وجود . أى إلى الوجود من حيث هو كينونة : جانب منها محسوس ملموس ، وجانب منها غير محسوس ولا ملموس .

* وهنالك كذلك مسائل الفلسفة الإلهية عند المسلمين ، وهى تمثل محوراً جوهرياً أساسياً عندهم :

ـ مسألة وجود الذات الإلهية .

ـ وصفات الله عز وجل .

ـ وأفعاله .

كانت من المسائل الجوهرية التى اهتمت بها الفلسفة الإسلامية ، وما زالت هذه المواضيع ذات قيمة معاصرة . والإنسان المعاصر بدأ من جديد يعود إلى الدين ، وإلى القيم الأخلاقية . كما بدأ يتساءل عن هوية الإنسان، وعن طبيعة هذا الموجود البشرى .

* وأن مسألة الصلة بين الإنسان والله تعود من جديد مسألة عاجلة ومهمة، ولقد شُغل الفلاسفة الإسلاميون دهراً من الزمن بهذه المعضلة المهمة، كانت لهم نظريات ونظريات عن طبيعة الصلة والاتصال بين هذا المخلوق الضعيف الفانى ، وبين تلك القوة الخارقة واللامتناهية التى تمثل المطلق ، وهو الله عز وجل .

* وأخيراً فهنالك بعض المسائل المحددة ، والتى تصلح مجالاً لدراسات جديدة ، ومتطورة فى الفلسفة الإسلامية ، وفق الرؤية التى سجلناها فى مقدمة هذه الدراسة ومن هذه المسائل :

١ ــ تصنيف العلوم ومراتبها عند الفلاسفة المسلمين ومدى مخالفتهم لليونان فى هذا الصدد .

٢ ــ علم الله بالجزئيات عند الفارابى وابن رشد .

٣ ــ صفات الله عند الفارابى ، واختلاف نظرته عن كل من المعتزلة والأشاعرة .(خاصة نظرية الأحوال) .

٤ ــ الفارابى ونظرية الفيض .

٥ ــ نظرية النبوة عند كل من الفارابى ، وابن سينا .

٦ ــ نظرية النبوة عند ابن خلدون .

٧ ــ الفارابى ، وابن الراوندى .

٨ ــ ريتشارد فالزر ، وموقفه من نسبة (فصوص الحكم) للفارابى .

٩ ــ موقف ابن سينا حول الأوليات المحسوسة والمشاهدات والمتواترات.

١٠ ــ ابن رشد ورفضه لمفهوم السببية عند الأشاعرة .

١١ ــ ابن طفيل ، وفلسفة علم نفس النمو .

١٢ ــ ابن خلدون وفلسفة التاريخ (وخلدونيات أخرى) (وابن طفيليات أخرى) .

١٣ ــ مكانة المنطق في المنهجية الإسلامية الشمولية .

١٤ ــ مشكلات المنطق العربى وصلتها بمشكلات الفلسفة الإسلامية .

١٥ ــ الفارابى ونقده لجون الدمشقى فى قوله : (إن العالم محدث فى الزمان) .

١٦ ــ الفارابى ونقده لمحمد بن زكريا الرازى فى قوله : (بالجزء الذى لا يتجزأ) .

١٧ ــ موقف ابن سينا حول (الوجود والماهية) .

١٨ ــ مسائل الحوار بين الإسلام والأديان السماوية الأخرى . خاصة حول مفهوم الإله وصفاته .

١٩ ــ مدى صلاحيــة منهجية أصول الفقــه الموروثة للنهوض بالدراسات الأصولية (أصول الفقه) وجعلها أساساً للتغيير الإسلامى المنشود .

٢٠ ــ بين الفلسفة الإسلامية ، والفكر الغربى المحدث المعاصر .

(٣) خاتمة :

هذا غيض من فيض ، وهنالك عشرات المسائل الأخرى فى مجالات السياسة ، والأخلاق ، وفى مجالات الدراسات الإنسانية ، حول مفهوم الإنسان ، وحول مفهوم الفلسفة القرآنية ، وما تنطوى عليه من حكمة وأسرار روحية عميقة ، يمكن أن تصلح لدراسات مستقلة ، أو كدراسات مساعدة لدراسات نفسية ، واجتماعية ، وتربوية لهذا الإنسان الحائر فى موقفه من الكون ، ومن الله ، ومن البيئة ، ومن أخيه الإنسان ، لا بل هذا الإنسان الحائر فى فهم النفس التى هى بين جنبيه ، والذى يقف عاجزاً عن أن يوفر لنفسه الحياة الكريمة ، والتى تتفيأ ظلال الأمن والسلام ، والأخوة الإنسانية ، والرفاهية ، فهو شقى وبائس ، وحياته معرضة للدمار والخراب، وكذلك بيئته الاجتماعية والطبيعية . وإن الدراسات فى مجال الفلسفة الإسلامية يمكن أن تكون رافداً مهماً فى مساعدة البشرية للخروج من هذه الأزمة الطاحنة الخانقة .

﴿ وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر ولو شاء لهداكم أجمعين ﴾.

نسأل المولى عز وجل أن يهدينا سواء السبيل ، والحمد لله أولاً وأخيراً،والصلاة والسلام على رسوله الصادق الأمين ، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين .

* * * * * * *

التعريف بالمؤلف

١ ــ الاسم : د. زكريا بشير على محمد عبد الله إمام .

٢ ــ المولد : مدينة بربر ضفاف النيل بشمال السودان عام ١٩٤٠م .

٣ ــ التعليم : الابتدائى والمتوسط ـ مدرسة بربر الأميرية الحكومية (أسسها إسماعيل باشا) .

الثانوى بمدرسة بورتسودان الثانوية الحكومية . والجامعى بكليات العلوم والآداب ، جامعة الخرطوم تخرج بكالوريس فى الفلسفة والرياضيات بدرجة الشرف ، عام ١٩٦٦ م .

ـ نال الماجستير (M . Litt) من جامعة درم بالمملكة المتحدة عام ١٩٦٩م. والدكتوراه من جامعة بتسيبرج عام ١٩٧٣م (الولايات المتحدة الأمريكية) .

٤ ــ المناصب : عمل محاضراً بجامعة الخرطوم ـ قسم الفلسفة ، وجامعة الملك عبد العزيز بجده (قسم الدراسات الإسلامية) . وعمل باحثاً أولاً بالمؤسسة الإسلامية بلستر ـ المملكة المتحدة . كما عمل بجامعة الإمارات العربية المتحدة (قسم الفلسفة) .

ـ نال عضوية مجلس الشعب السودانى لمدة أربع سنوات من عام ١٩٨١ ـ ١٩٨٥ م .

ـ عين رئيساً للجنة التعليم والبحث العلمى بمجلس الشعب الخامس ، فى درجة وزير دولة .

٥ ــ الجوائز الأكاديمية :

نال العديد من الجوائز الأكاديمية فى جامعة الخرطوم وجامعة بتسبيرج بالولايات المتحدة .

٦ ــ من مؤلفاته :

١ ــ طريق التطور الاجتماعى الإسلامى (جده ـ مكتبة الشروق ـ سنة ١٩٧٧م) .

٢ ــ جوانب فلسفية فى مقدمة ابن خلدون (الدار السودانية للكتب ـ

سنة ١٩٨٥ م) .

٣ ـ الفلسفة النورانية القرآنية للغزالى (مكتبة الفلاح بالكويت ـ سنة ١٩٨٩م) .

٤ ـ دراسات نقدية فى الفلسفة الإسلامية (دار الجيل ـ بيروت ـ سنة١٩٩١م) .

وكذلك باللغة الإنجليزية :

-The Makkan Crucible , London 1978 , Leiceste 1991.

- The Hijre StoRy and significance , Leicester , 1983 , 1987 .

- Sunshine at Madinah : Leicester : 1990 .

- The lslamic Movement in the Sudan , lssues and Challenges Leicester , 1988 .

(٧) تحت الطبع : (١) أساليب الحجاج فى القرآن الكريم .

(٢) Introducing ISLAM.

(٨) متزوج وله أربعة أولاد ذكور (أيمن ، يحيى ، محمد ، وأوس) .

الفهرس

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

رقم الإيداع : ١٣١٠٩ / ١٩٩٧ م